

DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE

6

6. JAHRGANG 1958

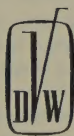


VEB DEUTSCHER VERLAG DER WISSENSCHAFTEN

DEUTSCHE
ZEITSCHRIFT
FÜR
PHILOSOPHIE

6

6. JAHRGANG 1958



VEB DEUTSCHER VERLAG DER WISSENSCHAFTEN
BERLIN

Redaktionskollegium: Matthäus Klein (Chefredakteur)
Alfred Kosing (stellv. Chefredakteur)
Rudolf Herold, Hermann Ley, Georg Mende, Hermann Scheler,
Wolfgang Schubardt, Klaus Zweiling

Redaktionssekretär: Günter Heyden

Redaktionsschluß: 15. Oktober 1958

Redaktion: Berlin W 8, Niederwallstraße 39, Telefon 20 04 01
Copyright 1958 by VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin W 8, Niederwallstraße 39,
Telefon 20 01 51
Veröffentlicht unter der Lizenznummer ZLN 5430 der Regierung der Deutschen Demokratischen Republik,
Ministerium für Kultur, Hauptverwaltung Verlagswesen
Die Zeitschrift erscheint sechsmal im Jahr zum Preise von 3,— DM pro Heft. Alle Rechte vorbehalten
Bezugsmöglichkeiten: Im Gebiet der DDR einschließlich des demokratischen Sektors von Groß-Berlin ist
die Zeitschrift durch den Handel oder die Post, Abteilung Postzeitungsvertrieb, zu beziehen.
Im Gebiet der Deutschen Bundesrepublik und der Westsektoren von Berlin ist die Zeitschrift durch den
Buchhandel, die Deutsche Bundespost oder direkt über die Firma „Helios-Literatur-Vertriebs-GmbH“,
Berlin-Borsigwalde, Eichborndamm 141—167, zu beziehen.

Im Ausland sind Bestellungen an den Buchhandel oder an die Firma
„Deutscher Buch-Export und Import GmbH“ Leipzig C 1, Leninstraße 16, zu richten.
Anfragen werden direkt an den VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin W 8,
Niederwallstraße 39, erbeten.

Satz, Druck und Bindung: IV/2/14 · VEB Werkdruck Gräfenhainichen · 290

INHALT

	Seite
<i>Hermann Ley</i> : Karl Jaspers als Atombombenideologe	859
<i>Bodo Wenzlaff</i> : Über den Widerspruch in der Bewegung	875
<i>Wolfgang Elert</i> : David Hilbert und die Grundlagenkrise der modernen Mathematik	888
<i>Jörg Vorholzer</i> : Über einen Wesenszug des sozialistischen Staatsbewußtseins in der Deutschen Demokratischen Republik	903
<i>Otto Finger</i> : Karl von Knoblauch — ein deutscher Atheist des 18. Jahrhunderts	924
<i>Karel Berka</i> : Zur Problematik der peripatetischen Schlüsse κατ' ἀναλογίαν	949

DISKUSSION

<i>Franz Loeser</i> : Zu einigen Grundproblemen der marxistischen Ethik	958
---	-----

BERICHTE

<i>Klaus Zweiling</i> : XII. Internationaler Kongreß für Philosophie	980
<i>Gottfried Stiehler</i> : Tagung der Hegel-Gesellschaft in Frankfurt/Main	987

REFERATE/BESPRECHUNGEN

<i>Alfred Händel und Klaus Kneist</i> : Georg Klaus: Einführung in die formale Logik	989
<i>Georg Mende</i> : Karl Jaspers: Die Atombombe und die Zukunft des Menschen	998
<i>Dieter Bergner</i> : Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Christentums	1002
<i>Rolf Löther</i> : Arnold Gehlen: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt	1005

JAHRSEINHALTSVERZEICHNIS	1012
--------------------------	------

Karl Jaspers als Atombombenideologe

Von HERMANN LEY (Berlin)

Marxistische Philosophie hat enge Beziehung zur Wirklichkeit. Sie macht daraus keinen Hehl. Ihre Überlegenheit gründet sich auf die bewußte Erfassung der objektiven Zusammenhänge. Daher vermag sie an der Gestaltung der menschlichen Gesellschaft tätig teilzunehmen, die Richtung der Entwicklung nach den gegebenen Möglichkeiten zu bestimmen und die Wirklichkeit zu verändern. Die Kraft der sozialistischen Länder beruht auf der wissenschaftlichen Weltanschauung der Arbeiterklasse. Der Existentialist Karl Jaspers ist idealistischer Philosoph. In einer Arbeit über die Atombombe und die Zukunft des Menschen¹ hat er in einer Schicksalsstunde des deutschen Volkes das Wort genommen. Der Inhalt seiner Ausführungen deckt sich völlig mit der von Adenauer und Strauß vertretenen Politik. Er verteidigt die Atombombenaufrüstung Westdeutschlands und akzeptiert noch deutlicher als früher den Antikommunismus als wichtigsten Bestandteil der in den imperialistischen Staaten herrschenden bürgerlichen Ideologie. Nun hat der Marxismus immer seine Orientierung auf die bewußte Veränderung der menschlichen Gesellschaft betont. Die idealistische Philosophie hingegen pflegte den Anschein zu erwecken, aus einer reinen Idee zu handeln, die keine direkte Beziehung zum gesellschaftlichen Geschehen habe. Dementsprechend muß in solchen Fällen ihr Klassencharakter in einem oft komplizierten Nachweis aus dem Wesen ihrer Thesen geschlossen werden. Die Beziehung zur Politik einer bestimmten Klasse ergibt sich dann erst aus einer Analyse der von ihr verfochtenen Prinzipien. Karl Jaspers ließ es sich angelegen sein, diesen Nachweis für seine Philosophie wesentlich zu vereinfachen.

In seinem dreibändigen Werk „Philosophie“² war Jaspers bestrebt, den Irrationalismus im bürgerlichen idealistischen Denken zu vertiefen. Diese Tendenz wirkte auf dieses selbst zersetzend. Die Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft äußern sich in der Regel als Gegensatz zwischen Wissenschaft und idealistischer Philosophie. Bei Jaspers mischt sich diese Tendenz mit einer Widerspiegelung des Zerfalls der bürgerlichen Welt, die sich nach der Oktoberrevolution als allgemeine Krise des Kapitalismus fortschreitend deutlicher abzeichnet. Angst und Scheitern sind die Kategorien, in denen die Niedergangsstimmung bei ihm ihren Ausdruck findet. So schreibt er: „Mich in der Situation als unbestimmte Möglichkeit findend, muß ich das Sein suchen, um mich eigentlich zu finden. Doch nur im Scheitern dieses Suchens, das das Sein schlecht-hin finden wollte, komme ich in das Philosophieren.“³ Im Scheitern offenbart

¹ Karl Jaspers: Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. München 1958

² Karl Jaspers: Philosophie. 3. Auflage. Berlin/Göttingen/Heidelberg 1956. (1. Auflage 1931)

³ Ebenda: Bd. I. S. 4

sich der Pessimismus hinsichtlich der Zukunftserwartung des großen Bürgertums. Dessen „Triebleben“ schildert er gelegentlich in erhellteren Momenten: „Aus der Natur herausgehoben durch Wissen und durch die Möglichkeit des Wählens hat es den Tod vor Augen, den es um jeden Preis zu meiden sucht . . . Der grenzenlose Lebenswille und die Machtinstinkte des Daseins verlangen ihre Befriedigung im Überwinden Anderer und im Genuß der eigenen Geltung im Spiegel der Umwelt . . . Im einzelnen Menschen verfolgt sie verstehend die inneren Wandlungen, an deren Grenze wieder die unverständbaren Prozesse.“⁴ Mit solchen allgemeinen Phrasen erweckt Jaspers den Anschein, Allgemeinmenschliches auszusagen. Was er jedoch analysiert, ist nur der Zyklus der bürgerlichen Gesellschaft. Ihr Niedergang mündet trotz grenzenlosen Lebenswillens und unbeschränktem Machtbedürfnis in dem, was für die Angehörigen dieser Klasse unverständlich bleibt, solange sie nicht an der Seite der Arbeiterklasse an der Überwindung des Kapitalismus mitwirken. Das Philosophieren von Jaspers verrät dies Empfinden, einen verlorenen Posten zu verteidigen. Es reflektiert sozusagen über seine eigene Beschränktheit und reitet das begriffliche Denken damit zu Tode. Jaspers meditiert: „Während Denken im leeren Argumentieren versanden müßte, kann es als ein vom existentiellen Sinn erfülltes Argumentieren durch die Weise seines Scheiterns Ausdruck der Selbsterhellung möglicher Existenz sein. Es kann nicht durch Gründe erweisen, sondern nur appellierend überzeugen wollen.“⁵

Jaspers spürt, daß das Denken leer geworden ist. Weil die bürgerliche Gesellschaft versandet, erscheint es ihm zunächst unerträglich, von den Fakten zu sprechen. So wird das leere Argumentieren von der Wirklichkeit noch weiter getrennt. Aus der unehrlichen Verdunkelung der Wirklichkeit läßt Jaspers in bengalischer Beleuchtung das phantastische Bild möglicher Existenzen aufflammen, die immer das Scheitern zur Grundlage haben. Das Aufsuchen von Gründen muß gesetzmäßig den vorübergehenden Charakter der bürgerlichen Gesellschaft aufweisen. Daher verzichtet Jaspers auf sie und begnügt sich mit einem unlogischen Appell an den Machtinstinkt jener Imperialisten, denen die materielle Kraft in dem übersehbaren Zeitraum weniger Jahrzehnte schwindet. Auf dieser Grundlage findet sich Jaspers in den Armen einer in zwei Weltkriegen zerschlagenen Bourgeoisie, die noch nicht genug bekommen hat und mit fremder Hilfe noch immer physischer Existenz fähig ist. Mit der Befangenheit des Ideologen einer untergehenden Klasse macht sich Jaspers zur Posaune des Antihumanismus, vor deren Mißtönen allerdings nicht die Mauern von Jericho einfallen. Sein neues Buch hieße besser „Die Atombombe und das Ende des Imperialismus“. Es bietet den schon klassisch gewordenen Fall, daß eine untergehende Gesellschaftsordnung mit *ihrem* Ende das der Menschheit heraufkommen zu sehen meint. Sie schlägt wie wild um sich und vernichtet dabei alle Elemente objektiver Erkenntnis, die sich in ihrem Denken im Laufe der Geschichte anreicherten. Sie zerstört den Überrest von Moral, der aus der Zeit revolutionärer Überwindung des Feudalismus sich in die Endphase rettete. Die in der genannten Arbeit vertretenen Hauptthesen von Karl Jaspers verzichten auf den philosophischen Wortschatz, mit dem der Existentialismus aufzuwarten pflegte. Jaspers hat sich der Redeweise angepaßt, die im Rundfunksender des amerikanischen Sektors von Westberlin

⁴ Ebenda: S. 9/10/11

⁵ Ebenda: Bd. II. S. 13

die Sprachregelung bestimmt. Deshalb wurden mehrere westdeutsche Strahler veranlaßt, fast ein fünftel seines umfangreichen Buches wörtlich vorzulesen.

Die welthistorische Auseinandersetzung von Sozialismus und Kapitalismus wird bei dem Philosophen Jaspers in der vom RIAS erborgten Terminologie zu einem Kampf zwischen Totalitarismus und Freiheit. Sie führt Jaspers auf direktem Wege in den Konflikt, Wissenschaft und Technik zu diffamieren. Es ist ein Übergang, der einer Ideologie nicht schwerfällt, die von dem mit Gründen arbeitenden Denken schon lange in den schlechtesten Idealismus „transzendiert“ ist. Die aufsteigende Welt des Sozialismus wird zum schwarzen Mann entstellt. Daß Wissenschaft und Denken bei ihr neue Obhut gefunden hat, zählt als einer der wichtigsten Punkte der Anklage. Der mit der Wirklichkeit vertraute Mensch muß sich gefallen lassen, als Roboter geschildert zu werden. Jaspers Formel lautet: *Lieber Tod als Sozialismus*. So predigt er also: „Der Totalitarismus schafft den Frieden als eine Wüste ... Was im Totalitarismus zu erwarten ist, ist der Phantasie so schwer zugänglich, weil sein Charakter menschlich unmöglich scheint, daher als Wirklichkeit nicht geglaubt wird.“ „Wer sagt, um jeden Preis müsse die Menschheit am Leben bleiben, ist nur glaubwürdig, wenn er weiß, was der Totalitarismus ist ... Verwandlung der menschlichen Lebensbedingungen dorthin, wo der Mensch aufhört, er selbst zu sein.“⁶ Jaspers spricht von einem in Gefahr geratenen menschlichen Charakter, den er unhistorisch konzipiert. Er mißt an diesem nur in der bürgerlichen Phantasie vorhandenen Zustand, was er zu verhüllen und zu verleumden beabsichtigt. In der Klassengesellschaft gibt es keinen einheitlichen Charakter, der den Menschen prägen könnte. Der Ausgebeutete soll sich zwar an die von der herrschenden Ausbeuterklasse verkündigten moralischen Ideen halten. Verhält er sich aber tatsächlich dementsprechend, dann gibt er seine menschliche Existenz in fremde Hände und macht sich wehrlos. Die in antagonistischen Gesellschaftsordnungen herrschende Moral schützt die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen und rechtfertigt sie. Beide Aufgaben pflegt sie indirekt zu lösen. Sie bestreitet, daß Ausbeutung vorhanden ist, glorifiziert aber die Zustände, die sie bedingen. Die unteren Klassen werden auf künftige Zeiten getröstet und die Schuld an ihrer gedrückten Lage ihnen selbst zugeschrieben. Die Heuchelei ist demnach die beherrschende unsittliche Maxime solcher Moral. Jaspers sieht in ihr Ausdruck des abendländischen Geistes, den er von der „römischen Ordnungspraxis“ bis zur „politischen Ordnung der abendländischen Staaten“⁷ reichen läßt, der den Suezkanal wieder in den Bereich der „rechtmäßigen Eigentümer“⁸ bringen soll. Die arabische Nation zu knechten, ist also ein konkreter Bestandteil dessen, was Jaspers mit erfreulicher Deutlichkeit als seinen Inbegriff menschlicher Lebensbedingungen bezeichnet. Sie sind in trügerische Worte gekleidete Lebensbedingungen des Imperialismus. Wo der sterbende Kapitalismus den Zerfall seiner Formation mit Händen greifen kann, Zuschauer seines Todes wird, vermag er nur Wüste zu erblicken. Ein Brief aus der Sowjetunion und der Unabhängigkeitskampf einer werdenden Nation trieben Flotte, Panzer und Flugzeuge der Aggression zurück. Jaspers aber nahm die Gelegenheit wahr, das Geschrei über den Totalitarismus zu verstärken. Was in solchem Munde dann

⁶ Karl Jaspers: *Die Atombombe* ... S. 228/229

⁷ Ebenda: S. 177/178

⁸ Ebenda

Menschlichkeit noch bedeutet, läßt sich schwerlich verkennen. Nun ist sicher, daß verschiedenste, unglaublichste Meinungen für Jahrhunderte auf der Grundlage antagonistischer Produktionsverhältnisse das Denken ganzer Klassen und Völker bestimmen konnten und sich einzuprägen vermochten. Der Beeinflussungsmechanismus der bürgerlichen Gesellschaft hat sich als ein Apparat soweit eingespielt, daß er in das Bewußtsein vieler Menschen das Gift brutaler Verlogenheit eine Zeitlang erfolgreich einträufeln kann. Alles, was Jaspers phantasiert, ist durchaus Widerspiegelung von konkreter Wirklichkeit. Sie enthält in allen Einzelheiten, was im Laufe von Jahrtausenden reaktionäre Klassen zur Unterdrückung aufsteigender Gesellschaftsformationen erfanden. Es bedarf keiner Phantasie, aus der Geschichte abzulesen, in den Akten nachzuschlagen, aus Archiven zu belegen, welcher Maßnahmen sie fähig waren. Die Schrecken der Inquisition sind nicht vergessen. Die Abschachtung der Pariser Kommunnarden an der Mauer der Förderierten ist bekannt. Die Vernichtung der finnischen Arbeiterklasse durch deutsche Freikorps hat Schule gemacht. Der Hitlerfaschismus hat die Ausrottung in Europa mit perfektionierter Technik betrieben. Am widerwärtigsten aber erscheint vor der Geschichte die Erstickung des Bewußtseins der Volksmassen. Sie wird von den alten und noch vorhandenen Ausbeuterklassen zum Grundsatz erhoben. Sie meinen, mit dem Abriegeln vor der von der Menschheit erarbeiteten Kultur unzerreißbare Fesseln aus Unwissenheit schmieden zu können. Weil dieser Schluß sich als falsch erwies, häuft eine ohnmächtig werdende Wut auf die neue Welt des Sozialismus Unrat und Mißgunst. In Wirklichkeit vollzieht sich eine Art herostratischer⁹ Selbstbeichtigung. Der bürgerliche Apparat beginnt in wachsender Häufigkeit zu versagen. Aus dieser Einsicht folgt das Eingeständnis, daß die Diktatur der Arbeiter und Bauern überlegen ist. Die jaspersche Erhellung einer Existenz, die ihre bürgerlichen Fundamente verliert, appelliert in Ansicht des Zerbröckelns an die Atombombe. *Der Menschheit soll eingeredet werden, daß ihre Vernichtung besser sei, als die Zerschlagung des bürgerlichen Staates und die allmähliche Überwindung der kapitalistischen Unmoral.* Den Christen versucht Jaspers sogar plausibel zu machen, daß sie sich an Gott versündigen, wenn sie nicht das Risiko der Vernichtung mindestens Westeuropas auf sich nehmen.¹⁰ Die Bereitschaft zur atomaren Aggression wird zur Staatsräson gemacht. Die Drohung mit reaktionärem Terror wird in uniformer Sprachregelung als menschenfreundliche Maßnahme und Freiheit bezeichnet.

Jaspers versucht, seinen Standpunkt gelegentlich durch eine Art Auseinandersetzung mit dem Marxismus zu begründen, die den Anschein von Solidität der Gedankenführung erwecken soll. Da schreibt er z. B.: „Durch den Marxismus ist es ein Gemeinplatz geworden, daß das Materielle unseres Daseins, die Weise der Arbeit und Wirtschaft alles menschliche Tun als den Überbau dieser Grundlage bestimmen.“¹¹ Jaspers behauptet sogar, daß marxistische „Gemein-

⁹ Herostrat zündete 356 v. Z. den Artemistempel in Ephesos an, um seinen Namen unsterblich zu machen.

¹⁰ Karl Jaspers: Die Atombombe ... S. 351: „Man sagt: der Mensch darf Gottes Vorsehung nicht dadurch unmöglich machen, daß er ihr die Grundlage, nämlich, daß überhaupt Leben da ist, nimmt ... Dagegen ist — in derselben Redeweise unsererseits fortfahrend — zu sagen: wer so denkt, würde sich zum Herrn der Vorsehung machen. Woher weiß er, daß Gottes Vorsehung auf das Dasein der Menschheit und die Erde beschränkt ist?“

¹¹ Ebenda: S. 238

plätze“ in der Form der Wirtschaftsforschung für die „Staatsregierungen“ Mittel ihrer Planungen und Entscheidungen geworden seien.¹² Es entbehrt nicht einer gewissen Pikanterie, daß er eine derartig ausgedehnte Durchsetzung marxistischer Erkenntnis als selbstverständliche Gegebenheit annimmt. Als Erhellung der Zukunft hat Jaspers natürlich recht. Die marxistische Theorie von Basis und Überbau wird in absehbarer Zeit nach dem Siege des Sozialismus auf der ganzen Erde das Handeln bestimmen. Allerdings muß Jaspers darüber aufgeklärt werden, daß sie nicht in der von ihm primitiv verfälschten Form ausnutzbar ist. Die Wirtschaftsforschung kapitalistischer Länder besitzt mit dem Denken von Marx und Engels keine Berührungspunkte. Sie dachten nicht daran, zu behaupten, daß Studium der Ökonomie, Faktensammlung und Wirtschaftsstatistik wissenschaftlicher Sozialismus sei. „Alles menschliche Tun“ ist nicht Überbau. In die „Weise der Arbeit und Wirtschaft“ ist bereits eine wichtige Seite des menschlichen Handelns eingegangen. Die Produktionstätigkeit des Menschen bildet Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse aus. Der historische Materialismus gestattet zu erkennen, welche Veränderungen sie im Prozeß der Geschichte erfahren. Er eliminiert den Menschen nicht, wie Jaspers vorspiegeln möchte. Indem Karl Jaspers den Gegensatz von Sozialismus und Kapitalismus zu verwischen strebt, beweist er, daß seine Auffassung der Weise von Arbeit und Wirtschaft Wiederholung bürgerlicher Gemeinplätze bedeutet. Die „Weise der Arbeit“ bedeutet gemeinsamen Ausdruck von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen. Daß letztere unterschiedlich sein können, hat der Marxismus nicht zuerst entdeckt. Sein Verdienst besteht in der Erkenntnis, daß solche Produktionsverhältnisse gesetzmäßig aufeinanderfolgen und die Arbeiterklasse durch ihre politische und ökonomische Herrschaft als Geburtshelfer einer neuen Gesellschaftsordnung die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen beseitigt. Die Staatsregierungen imperialistischer Länder möchten durch Wirtschaftsforschung Mittel ihrer Planungen und Entscheidungen gewinnen. Sie glauben tatsächlich, in der bürgerlichen Volkswirtschaftslehre über eine Wissenschaft zu verfügen, die Krisen zu vermeiden gestattet, Absicht und Erfolg des Handelns in Übereinstimmung bringt. Das Vorhandensein der sozialistischen Länder führt den Gegenbeweis. Weil die imperialistischen Staaten ihre Planungen als Versager erleben, machen sie in ihrer Ideologie gerade den Erfolg des Planes zu einer der erschrecklichen Eigenschaften der sozialistischen Gesellschaftsordnung. Für sie ist furchtbar, daß der Gesamteffekt dieser Bemühungen größer als der ihrer eigenen ist. So muß Jaspers aus der Tugend eine Not machen: „Der einzige totalitäre Apparat... erstickt die menschliche Freiheit. Die vielfachen, technisch unausweichlichen Apparate bedrohen zwar den Menschen, aber lassen ihm die Freiheit im Kampf um ihre Gestaltung“.¹³ Diese Freiheit ist der Kampf um die Neuaufteilung der noch kapitalistisch gebliebenen Reste. Aus ihr resultiert nebenbei bemerkt Jaspers Zweifel an der Zuverlässigkeit der Unterstützung des verbliebenen Abendlandes durch die USA. Ebenso überträgt er aus dem Scheitern der bürgerlichen Planversuche seine Abneigung auf die Wissenschaft. Jaspers nennt es Aberglaube und diktiert, daß die gesellschaftliche Gesamtheit gerade unplanbar sei.¹⁴ Was für den Kapitalismus sich als Gesetzmäßigkeit der Krise, des Krieges, der Widersprüche

¹² Ebenda

¹³ Ebenda: S. 386

¹⁴ Ebenda: S. 389

zeigt, ist verabsolutiert worden. Die Jaspersche Vernunft hat ihre Klassenschränken. Wo das Handeln der Volksmassen beginnt und sich durchsetzt, ist das Ende ihres Horizontes erreicht. Karl Jaspers hat in der Tat vom Marxismus nicht das mindeste begriffen.

Die marxistische Theorie bezeichnet als Überbau politische und juristische Einrichtungen der Gesellschaft und das dazugehörige herrschende Bewußtsein. Weil die kapitalistische Basis einen Grundwiderspruch enthält, der in ihr unaufhebbar ist, drückt die entsprechende Ideologie diesen Tatbestand aus. Es entspricht ihrer Absicht, den Klassencharakter der Arbeitsweise und der „Wirtschaft“ gedankenlos von ihren Besonderheiten zu befreien. Darauf baut die bürgerliche Gedankenwelt ihre Gemeinplätze auf. Es ist also gesetzmäßig, daß Jaspers in der bei ihm vorgefundenen Weise die Theorie des wissenschaftlichen Sozialismus in Ökonomismus umzuformen strebt. Der dialektische Materialismus macht nicht das Ökonomische, Technische, „Massenhafte“ oder Operative zum Beherrscher des Menschen. Er weist die Abhängigkeit des bürgerlichen Bewußtseins von den kapitalistischen Produktionsverhältnissen und ihren Widersprüchen nach, gestattet aber der Arbeiterklasse, die Menschheit zum Herren der gesellschaftlichen Entwicklung und der Natur zu machen. Darin besteht echte Freiheit. Das sozialistische Leben versinkt nicht in das wirtschaftliche, sondern beherrscht es. Die sozialistische Planung beseitigt die Last, die von unbeherrschbaren Produktionsverhältnissen ausgeht. Jaspers versteht unter Weise der Arbeit und Wirtschaft offenbar nur Produktionszahlen, geographische Rohstoffverteilung, Export, Import und alles sonstige, was noch in den Konjunkturforschungsinstituten der bürgerlichen Welt in Statistiken fixiert wird als wenn damit das Wesen von Gesellschaftsordnungen und ihrer Entwicklung auf Flaschen zu ziehen wäre. Die Prinzipien dieser Jasperschen Meinungsäußerung entbehren des wissenschaftlichen Charakters.

Man kommt nicht „zu den real herrschenden Kräften“¹⁵, wenn das Denken in seinen Abstraktionen alles ausläßt, was wirkliche und wirksame Einsicht zu geben vermag. Es kann Jaspers nicht gerade vorgeworfen werden, daß er sich ins Endlose verliert, was er nämlich als Kennzeichen der Unwissenschaftlichkeit ansieht.¹⁶ Er meint, daß sich Erkenntnis nur durch die unvorhergesehene Erfindungskraft des Forschers erschließt.¹⁷ Jaspers verwechselt die Fähigkeit der Wissenschaft, widerzuspiegeln, mit der schöpferischen Kraft der menschlichen Gesellschaft und ihrem daraufhin ansprechbaren Bereich. In Natur und Gesellschaft sind objektiv vorhandene Gesetzmäßigkeiten wirksam. Sie sind das Wesen der materiellen Wirklichkeit. Wissenschaft macht es erkennbar und beherrschbar. Diese objektiv vorhandenen Gesetzmäßigkeiten werden nicht vom Forscher erfunden. Er bildet Begriffe aus, die ihrer „Bewährung durch Realität“¹⁸ standhalten müssen. Darin erweisen sie ihre Objektivität. Wenn sie objektive Wahrheit enthalten, sind sie dieser Bewährung fähig, weil sie *nicht* nur der Erfindungskraft des Forschers entstammen. Falsch ist außerdem, daß die Aufdeckung neuer Gesetzmäßigkeiten tatsächlich, wie Jaspers behauptet, unvorhergesehene Erfolge sind. Das Eindringen in neue Schichten der Wirklichkeit setzt ein reifes Stadium der Entwicklung der Produktivkräfte und der Produk-

¹⁵ Ebenda: S. 237

¹⁷ Ebenda

¹⁶ Ebenda: S. 238

¹⁸ Ebenda

tionsverhältnisse voraus. Nur dann wird aus dem zufälligen Entdecken einzelner Eigenschaften der materiellen Wirklichkeit ein Netz von Erkenntnis, das die Ausbildung von Wissenschaft gestattet.

Die Erfindungskraft bewährt sich in der materiellen Produktion. Die Geschichte der Technik gibt darüber Rechenschaft. In ihr sammelt sich das Entwerfen neuer Mittel, die zwischen Natur und Mensch eingeschaltet werden. Auch sie setzen voraus, was in dem vorhergehenden Abschnitt gesellschaftlicher Entwicklung erarbeitet wurde. Die Gesellschaftsordnung hemmt oder fördert diese Produktivkräfte. In der Technik beweist der Mensch täglich aufs neue die Fähigkeit schöpferischer Phantasie. In ihr grenzt sich objektiv ab, was leere Spekulation oder objektive Ausnutzung der Naturgesetze darstellt. Die Widerspiegelung der materiellen Wirklichkeit wird durch die schöpferische Tätigkeit in der Produktion angeregt und gefördert. An diesen Binsenweisheiten des Marxismus geht Jaspers im Anschluß an die bürgerliche Ideologie vorüber. Gerade die Technik erfährt eine völlige Verfälschung ihres Wesens. Jaspers behauptet, der Mensch sei durch die Technik in eine Situation geraten, die er selber geschaffen, aber nicht vorausgesehen habe.¹⁹ Das ist eine Unterstellung. Jaspers hat nur das Recht, in solcher Art den *bürgerlichen* Menschen zu kennzeichnen. Dieser ist in der sichtbarsten Weise in jene Situation geraten, die er selber geschaffen, aber nicht vorausgesehen hat. Für den Marxismus hingegen ist es keine Überraschung, daß die im Kapitalismus herrschende Ideologie genauso reagiert, wie bei Jaspers vorzufinden ist. Die Arbeiterklasse löst die vor der Geschichte fällig gewordenen Probleme auf der entsprechenden materiellen Grundlage unter dem Vorzeichen des proletarischen Internationalismus und bekämpft dabei den Chauvinismus der eigenen Bourgeoisie. Im Anschluß an die von Jaspers soeben zitierten Worte wird den großen Kulturvölkern der Chinesen und Inder und allen anderen Völkern, wie er ausdrücklich betont, vorgeworfen, zu einer Zeit geistig verarmt und ethisch korrupt geworden zu sein, in der allein „den Abendländern“ unablässiges Weiterdringen eigen wurde.²⁰ Charakteristisch ist die Vermischung der ungleichmäßigen Entwicklung der Produktionsverhältnisse mit moralisierender Beschimpfung. Was aber ethische Korruption wirklich bedeutet, findet sich bei Jaspers vor. Er nennt die Periode der Kolonisation ein „grauenhaftes Zeitalter“ von „gieriger Erbarmungslosigkeit und Willkür“ geprägt, chloroformiert durch die Behauptung, Seelenheil zu bringen und christliche Aufgaben zu erfüllen.²¹ Natürlich hat Jaspers Entschuldigungen bei der Hand. Das Material hat das technische Zeitalter zu liefern. Er behauptet schlicht, daß es „das, woraus wir leben, in Frage stellt, uns entwurzelt.“²² Automation und Atomenergie beschleunigen das Tempo, das zur Knechtschaft und Entmenschlichung in Apparaturen führt.²³ Mit der ihm eigenen unwissenschaftlichen Methode der Begriffsbildung sieht Jaspers darin alle Zwangsläufigkeit, die die Entdeckung des Chaotischen unabdingbar hervorruft. So verheddert er sich in die Widersprüche einer für seine Klasse ausweglosen Situation, um von dem technischen Zeitalter leicht dahorzureden. Solange die Aufteilung der Erde durch die kapitalistischen Großmächte ohne wirksamen Widerstand der Unterworfenen vollziehbar war, wurde jedes Verbrechen ethisch gerechtfertigt. In dem Jahr-

¹⁹ Ebenda: S. 400

²⁰ Ebenda: S. 400

²¹ Ebenda: S. 115

²² Ebenda: S. 120

²³ Ebenda: S. 400/401

hundert des Kommunismus stört hingegen, daß die Klassenherrschaft der imperialistischen Bourgeoisie ihrer Fundamente beraubt wird. Ihre Ideologen spüren es als Entwurzelung und machen die Technik verantwortlich.

Jaspers hält es für besonders empörend, daß die sozialistischen Nationen und die sich vom Imperialismus befreienden Völker nicht den Vorwurf erheben, daß die bei ihnen eingeführte Technik die alten Hochkulturen enturzelt habe. In vergrämter Stimmung ist es schwierig, den Optimismus einer erfolgreichen Welt gutzuheiß. — Der Fortschritt der Technik ist weitgehend identisch mit der Entwicklung der Produktivkräfte. Er verwirklicht materiell, was aus der Gesamtheit der Produktionserfahrung und der wissenschaftlichen Disziplinen als Produktionsinstrument und technische Wissenschaft vorfindbar ist. Jeder ihrer Schritte bedeutet stärkere Verwurzelung des Menschen im Diesseits. Nun hat es die materialistische Philosophie nicht mit dem Gerede von Wurzelhaftigkeit. Die Bilder reaktionärer Philosophie können zwar Bewußtseinslagen enthüllen, die im Interesse jener Klasse, der sie dient, besser verschwiegen würden. Fortschrittliche Klassen aber haben sich noch niemals in der Geschichte in pessimistischen Perspektiven festgefahren. Sie besitzen das Unterscheidungsvermögen, das ihnen Förderliche zu erkennen. Die materialistische Dialektik begreift in einem Gedankengang das Wesen des historischen Fortschritts und die durch ihn ausgedrückte Widersprüchlichkeit. Deshalb setzt den Marxist nicht einmal in Erstaunen, daß der sterbende Kapitalismus die Exzesse von Kolonialperiode und Gründerzeit übertrumpft. Er folgert daraus nur die Notwendigkeit der Vorsorge. Die Drohung mit dem Ende der Menschheit und sogar der Erde selbst erschüttert nur jene Klasse, die in ihrer Ideologie solche Überlegungen zulassen muß. Sie gehören zu einer Klassenmoral, die sich als eifrig bemüht erweist, durch eigenes Dazutun den Abscheu der anderen gegen sich selbst zu vermehren.

Die Maschinenstürmerei der bürgerlichen Ideologie beweist den Grad des Zerfalls. Jaspers behauptet z. B., niemand wisse, wie die Technik als ein Werkzeug untergeordnet werden solle.²⁴ Er wartet auf künftige Offenbarungen, auf unvorhersehbare Entdeckungen. Da sie jedoch bereits gemacht sind und erfolgreich Anwendung finden, wartet er vergebens. Sein trister Zustand ist zu einer philosophischen Kategorie des bürgerlichen Verfalls geworden. Beckett exerziert ihn im bürgerlichen Theater vor. Sie warten in allen Sprachen der imperialistischen Länder „auf Godot“. Beckett, Jonesco, Dürrenmatt und andere übertrumpfen sich in der Darstellung von Schmutz, innerer Haltlosigkeit und Lebensangst. Sie entnehmen das der sie umgebenden Wirklichkeit, ohne zu spüren, daß ihre Arbeiten im Sinne Hegels das Stigma des Unwirklichen der bürgerlichen Gesellschaft verstärken. Für die Arbeiterklasse ist es einfacher als für die in der bürgerlichen Gesellschaft herangewachsene Intelligenz mancher Zweige, den Optimismus der gesellschaftlichen Entwicklung in seiner Geradlinigkeit einzusehen. Deshalb ist die Weltanschauung des dialektischen Materialismus nur im Zusammenhang mit umwälzender Praxis zugleich Erkenntnisinstrument und methodisches Instrument. Die Entwicklung der Produktivkräfte hat hervorgebracht und erzeugt vorläufig neu, was Jaspers bemängelt. Er nennt es gelegentlich „Unerträglichkeit vielfacher Zwangsläufigkeiten“.²⁵ Sie wirken jedoch dialektisch. Zwangsläufig erfährt die bürgerliche Ideologie kontinuierlich

²⁴ Ebenda: S. 120

²⁵ Ebenda: S. 401

Schocks durch den historischen Prozeß. Sie werden von Jaspers als unerträglich klassifiziert, weil sie die Komponente des geschichtlichen Fortschritts enthalten. Es ist das „Unplanbare“, mit dem die Arbeiterklasse rechnet und es ausnutzt, weil es mit gesetzmäßiger Gewißheit auftritt. Durch falschen Zungenschlag spricht Jaspers dabei von einer „Entwicklungslinie“.²⁶ Sie endet nur für die bürgerliche Ideologie in „dem Äußersten an Bodenlosigkeit“.²⁷ Die andere Seite ist mit Erfolg um den gesellschaftlichen Fortschritt bemüht, der zunächst in die Übergangsperiode und weiter zur klassenlosen Gesellschaft des Kommunismus führt.

In der Jasperschen Geistesverfassung verschwimmen die Begriffe. Was die Arbeiterklasse als Unmoral und Bestialität empfindet, erhält in der bürgerlichen Ideologie die Signatur des Ethischen oder wird abgewälzt. So beschuldigt Jaspers die „Russen“, an dem Überfall der Israelis auf Ägypten die Schuld zu tragen, weil sie dem Nilstromland Waffen lieferten. Er spricht über sich selbst, wenn er schreibt: „Die Lüge liegt schon im Prinzip seiner Doktrin.“²⁸ Jaspers schaltet in aller „Freiheit“ mit den Tatsachen nach Belieben. Er hält sich dabei an die von ihm sehr hochgeschätzte Hannah Arendt und empfiehlt ihre Analyse des Antisemitismus besonders.²⁹ Sie belehrt in unglaublich frecher Fälschung, es gehöre „zu den ebenso hartnäckigen wie unbegründeten Vorurteilen der liberalen öffentlichen Meinung und ihrer Geschichtsschreibung... die kuriose und von keinen Tatsachen zu störende Vorstellung, daß der Antisemitismus ein Phänomen der Reaktion und die Antisemiten Reaktionäre seien“.³⁰ Die Arendt „begründet“ ihre Scharlatanerie vom „Antisemitismus der Linken“ mit Georg Ritter von Schönerer, der im Österreich der Gründerjahre sich nicht die heute in den USA verwirklichten Besitzverhältnisse des Eisenbahnwesens, sondern die preußisch-deutsche Regelung als Ideallösung vorstellte. Es ist für Jaspers einer der Schlüsselgedanken, um den Faschismus aus der Verantwortung der bürgerlichen Gesellschaft auszuklammern und dem Kommunismus zuzuschreiben. Jedenfalls erleichtert es die existentialistische Philosophie weder der Arendt noch dem Jaspers, in einigermaßen wesentlichen Fragen auch nur andeutungsweise in die Nähe der Wahrheit zu gelangen.

Jaspers deckt zu Ehren der bestialiserten bürgerlichen Moral auch den europäischen Kolonialismus und sucht ihn mit philosophischem Idealismus zu begründen. Er bemüht sich, von einer schrankenlosen Allmacht der Idee zu sprechen und flüchtet zur Erklärung negativer Erscheinungen in die Bezirke der Technik und Wissenschaft, denen er die Schuld an der Entwurzelung vorwirft. Dabei vereinfacht Jaspers die Ökonomie und schaltet, wie gezeigt wurde, die Produktionsverhältnisse aus. Er fällt damit weit hinter Max Weber zurück, dem er viel zu verdanken behauptet.³¹ Die falsche Abstraktionsweise hat ihre Ursache im bürgerlichen Klasseninteresse. Sie ist alles andere als zufällig. Die Geschichte der Verfälschungen der Wirklichkeit ist auch hier abhängig von der Position

²⁶ Ebenda: S. 400

²⁷ Ebenda: S. 401

²⁸ Ebenda: S. 162

²⁹ Karl Jaspers: Geleitwort zu Hannah Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft New York u. Frankfurt a. M. 1955. S. VII/VIII

³⁰ Hannah Arendt: A. a. O. S. 71 f.

³¹ Karl Jaspers: Philosophie und Welt. München 1958. S. 310 ff

der reaktionären Klasse im Klassenkampf. Tatsächlich hat Jaspers an die idealistische Grundkonzeption Max Webers angeknüpft. Doch ist bemerkenswert, in welcher Weise er vorging. In seinen posthum herausgegebenen Vorlesungen stellte Weber die Wirtschaftsgeschichte als einen Unterbau dar, ohne dessen Kenntnis die fruchtbare Erforschung irgendeines der großen Gebiete der Kultur nicht denkbar sei.³² Die Ursachen des Irrationalismus sind dort als Folge der Eigentumsordnung bezeichnet. Weber spricht ausdrücklich von kapitalistischer Verwertung. Das Vorhandensein von Banken und Trusts läßt von sich stärkere irrationale Einflüsse ausgehen.³³

Diese Art der Betonung ökonomischer Zusammenhänge ist bei Jaspers entfallen. Eigentumsordnung und Bezug auf Kapitalismus fehlen. Er hält sich mehr an Max Webers Aufsätze zur Religionssoziologie. In ihnen schätzt er ebensowenig die Erwähnungen des Kapitalismus und der Spaltung der Gesellschaft in Klassen. Er benötigt die Überformung der Gesellschaft durch angeblich selbständig entstandene Ideologie mit der Max Weber den Marxismus zu widerlegen versuchte. Aus dieser Polemik kommt in den Aufsätzen zur Religionssoziologie die Beschäftigung mit dem Kapitalismus. Max Weber versucht nämlich den Nachweis, daß der Kapitalismus ein Erzeugnis des radikalen Protestantismus sei. Bei Thomas v. Aquino und Luther findet er nicht genügend Stoßkraft.³⁴ Er sieht sich zu dieser Einschränkung genötigt, obwohl er das Christentum im allgemeinen als „eine ganz spezifisch städtische, vor allem: bürgerliche Religion“³⁵ bezeichnet. Er erläutert weiter, „... daß zwar für jede Religion der Wandel der sozial ausschlaggebenden Schichten tiefgreifende Bedeutung zu haben pflegte, daß aber andererseits der einmal geprägte Typus einer Religion seinen Einfluß ziemlich weitgehend auch auf die Lebensführung sehr heterogener Schichten auszuüben pflegte“.³⁶ Weber deutet damit sogar an, daß die nicht „sozial ausschlaggebenden Schichten“ weitgehend veranlaßt werden, die Bewußtseinshaltung „der herrschenden Schichten“³⁷ anzunehmen. Das Bewußtsein der herrschenden Klasse ist tatsächlich das herrschende Bewußtsein. Für die Soziologie Max Webers wurde gelegentlich wegen dieser scheinbaren Analogie der Ausdruck Pseudomarxismus geprägt. Sie besitzt scheinbare Anklänge, um wirkungsvoller die Einsicht in den historischen Prozeß zu stören und den Einfluß der materiellen Grundlage der Gesellschaft zu verhüllen. Max Weber unterscheidet zwischen dem Bewußtsein der städtischen Bevölkerung vor und nach Calvin. Der puritanische Protestantismus allein hat nach seiner Darstellung den Geist des kapitalistischen Erwerbes durchgesetzt. Ein solcher Versuch idealistischer Erläuterung aber muß sich als zweischneidige Angelegenheit erweisen. Sie macht die Kirche nicht froh und verfehlt es, den Materialismus zu treffen. Die Erinnerung an diese Seite des bürgerlichen philosophischen Idealismus ist deshalb nicht uninteressant, weil sie zudem den Abstand erkennen läßt, der Weber von Jaspers trennt. Bis in die Zeit des ersten Weltkrieges und die Anfänge der Weimarer Republik gestattete sich die herrschende Ideologie nach dem Übergang zum Monopol-Kapitalismus sogar noch von Klassen zu reden. Max Weber betrachtete es als Ver-

³² Max Weber: Wirtschaftsgeschichte. München und Leipzig 1923. S. 16

³³ Ebenda: S. 13/14

³⁴ Max Weber: Gesammelte Aufsätze Bd. I. Zur Religionssoziologie. Tübingen 1934. 3. Auflage. S. 84 ff. und 70

³⁵ Ebenda: S. 240

³⁶ Ebenda: S. 241

³⁷ Ebenda: S. 259

dienst der puritanischen Religion, den Kapitalismus gefördert zu haben. Er machte dem Katholizismus Vorwürfe, daß seine Berufsethik die Entwicklung der Wissenschaft, der Technik und der Produktivkräfte hemme.³⁸

Jaspers übernimmt nur, was er auch auf jede andere beliebige idealistische Philosophie hätte zurückführen können, daß die gesamte Gesellschaft in letzter Instanz von Bewußtseinsinhalten geprägt wird. Er begründet damit aber gerade das Gegenteil von dem, was Max Weber zu sagen beabsichtigte. Er überzieht geflissentlich, was für Max Weber noch eine Selbstverständlichkeit war, daß nämlich der Kapitalismus und die auf ihn sich gründende Klassenspaltung existiert. Dafür sucht er Leitbilder zu entwickeln, durch die eine um die USA erweiterte Vorherrschaft Europas über die anderen Völker und Nationen wiederhergestellt werden könnte. Es ist eine Art Wettbewerb um das Auffinden zugkräftiger Gedanken. Er tut so, als ob er an die von Max Weber erörterten Vermutungen glaubt. Mit der Entgegenstellung von Totalitarismus und Freiheit soll verewigt werden, was im Prozeß der Auflösung begriffen ist. Er formuliert ausdrücklich, „daß die Arbeit, die Wirtschaftsweisen, die sozialen Formungen bestimmt werden von sittlich-religiösen und geistigen Motiven. Max Webers Erkenntnisse der geschichtlichen Gestalten des Arbeitsethos sind noch nicht in das allgemeine Bewußtsein gedrungen.“³⁹ Der Wille sei in Wirklichkeit „das Materielle unseres Daseins“, der durch sittlich-religiöse und geistige Motive konserviere. Da die alten Vorstellungen nicht mehr genügend wirksam erscheinen, hielt er nach anderen Ausschau und übernimmt das nach der Jahrhundertmitte in der imperialistischen Ideologie Gängige. Jaspers gibt sich dem so weitgehend hin, daß er bei seiner Begründung der westdeutschen Atomrüstung fast gänzlich auf die ihm eigene Terminologie Verzicht leistet. Daß in dieser auf die äußerste Reaktion orientierten Entfaltung der Gesinnung kein Bruch besteht, braucht kaum ausdrücklich betont zu werden. Der Existenzialismus gilt selbst innerhalb der bürgerlichen Philosophie als rechter Flügel. Die von Jaspers über das Arbeitsethos gemachte Bemerkung läßt erkennen, daß ihm die Ausdehnung der herrschenden Gedanken auf die unterdrückten Klassen wichtig ist. Erstaunlich ist trotzdem, daß der Theoretiker Jaspers manchmal aus der Diktion fällt. Gelegentlich schreibt er vom kapitalistischen Amerika⁴⁰, obwohl er diesen Begriff geflissentlich zu meiden sucht. Die Erinnerung an die von Max Weber noch häufig verwendete Terminologie schlägt durch, obwohl er sich vorgenommen hat, über den entscheidenden Gegensatz von Kapitalismus und Sozialismus hinwegzutäuschen. So verläßt sich Jaspers schließlich auf die Motive⁴¹, die dem Handeln zugrunde liegen. Er sieht die ihm wesentlichen Motive im Kapitalismus dann als gewahrt an, wenn das „Wirtschaftliche“ nicht zum Absolutum wird. Jaspers betrachtet diese Bemerkung als letztes Absichern. Sein Begriff von Wirtschaft überschattet den Versuch klaren Denkens, weil er sich darauf einließ, überhaupt auf ökonomische Probleme zu reflektieren und sogar andeutungsweise auf die marxistische Theorie eingehen wollte. Das Ergebnis ist verblüffend. Wenn das Wirtschaftliche zum Absolutum sich ausbildet, so versichert er, „dann wird die Freiheit des Menschseins verloren, sowohl unter der totalen Herrschaft in der zentralen Planung wie unter der politischen Freiheit

³⁸ Ebenda: S. 20/21

³⁹ Karl Jaspers: *Die Atombombe* . . . S. 238

⁴⁰ Ebenda: S. 239

⁴¹ Ebenda: S. 238

in dem Betrieb, der sich faktisch dem totalitären nähert“.⁴² So erscheint Jaspers letztlich als ein von seinem Pessimismus überwältigter Philosoph, der im Grunde seines Herzens nicht an die Gegenüberstellung von Totalitarismus und Freiheit glaubt. Er bedient sich dabei einer feinen Unterscheidung, trennt die politische Freiheit vom Begriff der Freiheit und ihrer Idee. Auf letztere zieht er sich zurück. Er verflüchtigt seine Überlegungen in einen Bezirk, aus dem jede konkrete Wirklichkeit durch Definition ausgeschaltet wird.

Bei dieser Sachlage ist verständlich, daß er der Religion für die praktische Erhaltung der bürgerlichen Gesellschaft in biblischem Alter eine größere Rolle zuschreibt, als er es in seiner Jugend für nötig hielt. In seiner Jugend galt ihm der Konfirmandenunterricht als „spaßhaft und lächerlich“.⁴³ Sein Vater hielt ihn als Primaner zurück, aus der Kirche auszutreten, weil er meinte, man dürfe erst „wenn wir nicht mehr tätig in der Welt sind . . . reinen Tisch machen durch Austritt aus der Kirche“.⁴⁴ Er fand erst nähere Beziehungen zu den Konfessionen, als ihn ein katholischer Pfarrer belehrte, daß die Vorlesung über Metaphysik, nach Auffassung seiner Glaubensgenossen, Theologie sei.⁴⁵ Bei den Genfer Gesprächen von 1949 kam er zu der Erkenntnis, daß die katholische und protestantische Theologie als „Vertreter gewaltiger hinter ihnen stehender soziologischer Mächte sprechen konnte“.⁴⁶ Daher billigt er der Religion auch ihre Funktion bei der Atombewaffnung zu. Die gesellschaftlichen Kräfte aber verwischt er — soweit es irgend geht — mit Konsequenz.

Jaspers will dauerhafte Verbindung von kapitalistischem Ethos mit einer Ökonomie, die er sich auf alle Fälle nicht-sozialistisch vorstellt.⁴⁷ Damit gerät er in einen Widerspruch, dem er sich nicht zu entziehen vermag. Er muß das Vorhandensein materieller Kräfte anerkennen, analysiert sie aber nicht auf ihre konkrete Bedeutung. Kirche und Religion erscheinen ihm ebenso als historische Kräfte, wie die bürgerliche Gesellschaft im gesamten. Unausgesprochen gibt er demnach auch die Klassenbindung der von ihm vertretenen Ethik zu. Der von Jaspers benutzte Vorwurf des Totalitarismus verliert damit eine der Voraussetzungen. Die von ihm empfohlene „Sittlichkeit“ macht die Klassengebundenheit unverkennbar. Gerade dieses Eingeständnis ist für die Auseinandersetzung wichtig. Es zerreißt den Schleier von scheinbarer Unvoreingenommenheit und vorgeblich objektiver ethischer Prinzipien. Jaspers will ähnlich wie Franz Joseph Strauß nicht, daß der Mensch am Leben hänge. Gegen das sozialistische „Totalitäre“ hält er es für ethisch gerechtfertigt, das Leben im ganzen in Gefahr zu bringen. Im anderen Falle „versage ich mich der Vorsehung, der ich, als Mensch geboren, ihr als freies Wesen im Horizonte dieser Freiheit dienen soll“.⁴⁸ Der Horizont der von Jaspers angesprochenen Freiheit findet sich auf Grund seiner Voraussetzungen in der Gedankenwelt der bürgerlichen Klasse. Sie gehört zu den Erscheinungen des Überbaus, der sich auf die kapitalistischen Produktionsverhältnisse gründet. Damit behauptet die materialistische Dialektik nicht, daß sich jeder einzelne Gedanke mechanisch aus dieser Beziehung ergeben muß. Für die gesamte Ideologie einer Gesellschaftsformation gilt, worauf bereits hingewiesen wurde, daß sie in der Tätigkeit der menschlichen Gesellschaft entsteht. Wenn

⁴² Ebenda: S. 239

⁴³ Karl Jaspers: Philosophie und Welt. S. 374

⁴⁴ Ebenda: S. 375

⁴⁵ Ebenda: S. 376

⁴⁶ Ebenda: S. 379

⁴⁷ Karl Jaspers: Die Atombombe . . . S. 238

⁴⁸ Ebenda: S. 351

in dieser Klassen vorhanden sind, so sind es die Theoretiker der herrschenden Klasse, die damit aktiv die Produktionsverhältnisse verteidigen, auf die sie sich zu orientieren bereit sind. Daher entsteht daraus im Einklang mit dem historischen Materialismus ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Gedanken eines Philosophen wie Jaspers und etwa den Göttinger Achtzehn.

Wer bewußt auf die Atombombe als Mittel der Auseinandersetzung drängt, und noch zu ihrer Anwendung aufruft, gehört zu einer anderen Kategorie von Individuen als diejenigen Menschen, die ein derartiges Handeln ethisch als Verbrechen qualifizieren. Die Theorie von Basis und Überbau über den Einfluß des gesellschaftlichen Seins auf das gesellschaftliche Bewußtsein beeinträchtigt die Willensfreiheit nicht. Es bleibt durchaus der Entscheidung des Einzelnen überlassen, ob er sich an Verbrechen beteiligt. Seine Verantwortlichkeit bleibt vollständig erhalten. Die Beziehungen zwischen Basis und Überbau bestimmen, welchen positiven Inhalt die herrschende Ideologie besitzt. Die in den Produktionsverhältnissen entstehenden Elemente einer höheren Gesellschaftsordnung geben den konkreten Anlaß zur Ausbildung von Theorien und Gedanken, in denen sich der weitere Entwicklungsprozeß der Geschichte spiegelt. Sie wirken auf das Bewußtsein der alten Gesellschaftsordnung zersetzend. Nun sind dem spekulativen Entstehen von Ideen nur insofern Grenzen gesetzt, als sie immer von der Wirklichkeit angeregt sind und aus dieser ihr Material beziehen. Ob die Widerspiegelung der objektiven Realität wissenschaftlich oder phantastisch ist, bestimmt die wesentliche Seite des Inhalts. Zwischen einer Ideologie, die altgewordene Produktionsverhältnisse unterstützt und der Gesamtheit von Ideen, die das Neue fördern, gibt es zahllose Zwischenformen. Die sozialistische Welt entwickelt sich nur auf der Grundlage des Marxismus-Leninismus. Da sie Humanität gegen Bestialität verteidigt, unterstützt sie faktisch alle sonstigen Bewußtseins Elemente, die sich den reaktionärsten Äußerungen der bürgerlichen Gesellschaft entgegenstellen.

Daher ist der Gegensatz zwischen Jaspers und den Göttinger Achtzehn ein gesetzmäßiger Vorgang. Jaspers apostrophiert die Gegner des Abwerfens von Atombomben mit den Worten: „Sie verhalten sich wie Kinder und sprechen von Tragödie.“⁴⁹ Dem Göttinger Nein spricht er die Sinnhaftigkeit des Handelns ab.⁵⁰ Er belehrt: „Hat aber Westdeutschland gewählt, welchem hegemonialen Großraum es sich anschließen will, dann tritt eine unausweichliche politische und ethische Konsequenz ein.“⁵¹ Das ist nicht zu bestreiten. Die Option für die USA als imperialistisches Land gestattet die Erhaltung faschistischer Unmoral in klerikalem Gewand. Eine kurze Strecke Weges liegt nur zwischen der von Nuntius Pacelli unterstützten Niederschlagung der Münchener Räterepublik, dem von dem gleichen Pacelli mit Hitler vermittelten Konkordat, der Aussöhnung des Papstes Pius XII. mit Mussolini⁵² und der von den Hintermännern des Adenauerklüngels für wirksam gehaltenen kirchlich gefärbten Ideologie. Für Jaspers ist die Frage damit geklärt. Er betrachtet richtig Politik und militärische Weltstrategie als untrennbar. Durch die Hegemonie des kapitalistischen Amerikas sieht er die Einheit des „Abendlandes“ als gesichert an. Wer sich dagegen wendet,

⁴⁹ Ebenda: S. 268

⁵⁰ Ebenda: S. 276

⁵¹ Ebenda: S. 271

⁵² Vgl. Rheinischer Merkur vom 31. Oktober 1958

ist „selbstmörderisch und geistig treulos“.⁵³ Ein exakteres Bekenntnis seiner antihumanistischen Position ist kaum denkbar. Jaspers gesteht mit solchen unverhüllten Aussagen, was er von der Verschleierung von Sachverhalten hält. *Er vergißt in einem solchen Augenblick des Bekenntnisses, daß seine philosophischen Arbeiten sich vornehmlich die Verwischung des eindeutigen Klassenstandpunkts zur Aufgabe machen. Ungewollt gibt er einen Test des Inhaltes einer auf die spätbürgerliche Gesellschaft bezogenen Ideologie. Er entkleidet die von ihm verwendeten philosophischen Begriffe und zeigt sie in ihrer direkten gesellschaftlichen Funktion.*

Von den Göttinger Achtzehn ist bekannt, daß sie weder dem philosophischen Materialismus zuneigen, noch sowjetischer Sympathien im Sinne der in Westdeutschland betriebenen Verdächtigungen zu beschuldigen sind. Ihre weltanschauliche Position zeigt Unterschiede. Karl-Friedrich v. Weizsäcker und Werner Heisenberg vertreten jenen Positivismus, den Lenin als physikalischen Idealismus einordnete. Bei Gerlach finden sich Züge des kritischen Realismus, die ihn veranlaßten, sich an einem Vorwort zu Bavinks Kompendium der Naturphilosophie zu beteiligen.⁵⁴ Beide Auffassungen sind verbreitete Bestandteile der neueren bürgerlichen Ideologie. Vor allem haben die Arbeiten Karl-Friedrich v. Weizsäckers und Werner Heisenbergs außerordentliche Verbreitung gefunden. Sie wurden in zahlreichen Arbeiten popularisiert und trugen wesentlich zur Prägung des bürgerlichen Weltbildes bei. Aus ihren philosophischen Überlegungen wurde die Immaterialität der Welt, das Fehlen von Kausalität, das Vorherrschen von Irrationalismus in der Natur, Weltanfang und Weltende, das Fehlen von Gesetzmäßigkeit in der Natur und Gesellschaft u. a. m. gefolgert. Sie gelten als naturwissenschaftliche Kronzeugen fast jeder antiwissenschaftlichen Spekulation von der Schöpfungsgeschichte der verschiedenen Religionen bis zu den abstrusesten Behauptungen. Ihre Verwendung zielt pauschal auf die Bemühung hin, den wissenschaftlichen Gedanken der Entwicklung, des Fortschritts der Natur und Gesellschaft zu tilgen. Da der subjektive Idealismus eine bevorzugte Erscheinungsform der bürgerlichen Ideologie darstellt, kann diese Tatsache kaum überraschen. Trotzdem hat sich zwischen Jaspers und den Göttingern ein Abgrund aufgetan. In ihnen äußert sich der auf die Spitze getriebene Widerspruch der Nachkriegszeit. Die politische Entscheidung drängt sich in den Vordergrund, weil sichtbar die Existenz großer Landstriche und ihr Beitrag zur Entwicklung der Kultur in Frage gestellt sind. Daher tritt eine Spaltung zwischen philosophischer Aussage und praktisch verfolgter Politik ein.

Karl Jaspers bekräftigt mit seiner politischen Haltung das Wesen der von ihm vertretenen Philosophie. Doch ist eine gewisse verräterische Naivität seiner Argumenten eigen. Sie verhilft ihm zu Äußerungen, die den Angesprochenen manchmal nicht förderlich, sondern eher peinlich sind. So schildert Jaspers die Kirchen als „heute noch wirksame Organisationen“, deren geistige Macht im letzten Jahrhundert gewaltig abgenommen hat. Ihre materielle Macht — „etwa in ihrem Einfluß auf Schule und Gesetzgebung oder in ihrer politischen Ämterpatronage“ — hingegen sei gestiegen.⁵⁵ Jaspers anerkennt sie als eine gesellschaft-

⁵³ Karl Jaspers: Die Atombombe... S. 272

⁵⁴ B. Bavink: Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften. Zürich 1954. Zehnte Auflage

⁵⁵ Karl Jaspers: Die Atombombe... S. 354; Vgl. John, Kilb u. Konsorten

liche Einrichtung, als „institutionell geformte Macht des Gottesglaubens und damit (bürgerlicher H. L.) Philosophie“.⁵⁶ Als Gefahren der Kirchen nennt er „falsche Beruhigung durch Versprechen jenseitiger Gnade“. Unter der Möglichkeit politischer Verantwortungslosigkeit versteht Jaspers, daß nicht alle Angehörigen irgendwelcher Konfessionen und nicht jeder Theologe sich auf den Boden der westdeutschen CDU stelle.⁵⁷ Im übrigen diskreditieren die Kirchen durch ihre dogmatische Verkündigung auch die Wahrheit des Glaubens: „Sie waren in der Vergangenheit meistens eine Gefahr für die *Wissenschaften* und für alles, was sie seit dem Mittelalter als das Neue, als den jeweiligen Modernismus bekämpften. Sie sind heute eine Gefahr für die *Vernunft*“⁵⁸ (im Original gesperrt, H. L.). Jaspers meint nämlich, daß die Vernunft durch ein fragwürdiges Gottvertrauen erlahme und sich zu sehr an dem materiellen Besitz interessiert zeige. Von der Kirche verlangen aber die reaktionären Klassen immer Ablenkung der Volksmassen auf das Jenseits. In diesem makaberen Sinn wirft Jaspers den antireaktionären Christen vor, sie seien unbereit, sich in die Größe und Schicksalhaftigkeit der Zeit hineinzustellen. Darin zeigt sich im ganzen Umfang die „Sorge“, die der Lauf der gesellschaftlichen Entwicklung den Existenzialisten bereitet. Jaspers erkennt die Kirche in ihrer Eigenschaft als Einrichtung der bürgerlichen Herrschaft an. Er sieht die Einheit mit der gesamten weltanschaulichen Grundlage des philosophischen Idealismus, der allein für ihn Philosophie bedeutet. Es schmerzt ihn, daß die kirchliche Apparatur nicht mehr funktioniert. Daher ergeben sich seine kritischen Äußerungen. Da Jaspers sich dem Atomkrieg verschrieben hat, hält er schon das Versprechen jenseitiger Gnade für einen gefährlichen Gedanken, da die Ernsthaftigkeit des diesseitigen Einsatzes in Frage gestellt zu sein scheint. Er ist enttäuscht, daß katholische und protestantische Theologie nicht mehr, wie er noch 1953 in seiner philosophischen Autobiographie annahm, als *wirkungsvolle* Repräsentanten hinter ihnen stehender soziologischer Mächte anzusprechen sind. Das Vorhandensein religiösen Bewußtseins genügt nach seiner Erfahrung nicht mehr, um den Wissenschaftlern der bürgerlichen Gesellschaft die Radikalität von Atombombenpolitik völlig einleuchtend zu machen.

Es schmerzt ihn sehr, daß sich außerdem manche auf Religion berufen, um die mangelnde Moral der von Jaspers empfohlenen Pseudovernunft zu geißeln. Es zieht nicht einmal mehr das Reden von Größe und Schicksalhaftigkeit, das bisher jede Art von Chauvinismus oder Revanchepolitik mit immerhin erheblichem Erfolg zu begleiten pflegte. Schließlich verlangt Jaspers: Christlich neutestamentlicher Theologe ist nur, wer sich *seinen* praktischen Schlußfolgerungen anschließt.

„Heute scheuen sie zurück vor dem Radikalismus der Vernunft, die weiß: Es ist mehr notwendig, als die sich anpassende Denkungsart und Handlungsweise der Kirchen und als die Dogmatisierungen und als die blinden Scheinradikalismen von Theologen, die christlich-neutestamentlich sein möchten, aber nicht sein können.“⁵⁹

Weil die Kirchen ihre Funktion nur ungenügend erfüllen, macht sich Jaspers besondere Sorge um die Erziehung. Einfluß auf Schule, Gesetzgebung und Ämter-

⁵⁶ Ebenda: S. 354

⁵⁸ Ebenda

⁵⁷ Ebenda: S. 355

⁵⁹ Ebenda

patronage reicht nicht aus, wenn das vermittelte Ideengut im beabsichtigten Sinn versagt. Jaspers verspricht sich mehr von einer weniger konfessionell betonten Ideologie. Die auf Atomrüstung gerichtete westdeutsche Politik bedient sich offensichtlich beider Strömungen. Der Katholizismus erscheint zuverlässiger als der Protestantismus. Ein Philosoph, der für Atomrüstung eintritt, gilt als ebenso wirkungsvoll, wie die Äußerung von Moraltheologen und Bischöfen, die sich in Kanzelabkündigungen zu den Gläubigen äußern.⁶⁰ Jaspers ist sich der Tragweite bewußt, die aus dem Schwinden des Glaubensbodens folgen kann.⁶¹ Auch dafür ist die Technik verantwortlich. In neuthomistischer Sprache nennt er diesen Vorgang einen Wirbel, der allgemein aus dem Dasein im technischen Zeitalter folgen soll.

Einheitlichkeit kann den Argumenten von Jaspers am wenigsten nachgesagt werden. Er widerspricht sich vielfach. Jaspers beschuldigt also Technik und Wissenschaft, zu entwurzeln, den Glaubensboden und das Abendland in Gefahr zu bringen. Andererseits hängt er an Technik und Wissenschaft, weil ohne sie das von ihm erwähnte weltstrategische Denken an Potenz einbüßt. So pendelt die Jaspersche Atomphilosophie zwischen Abneigung und dem Wunsch nach Ausnutzung, weil die Lage Schwierigkeiten aufweist. Er sucht in seinem Lager vergebens nach so etwas wie sittlicher Substanz, die verhindern soll, daß „alle insgesamt von der Realpolitik in den Abgrund geführt“ werden.⁶² Sie ist in einer bürgerlichen Welt verspielt, die das Bestialische zum Gegenstand des Kultes macht.

Indem sich Jaspers auf Ethik beruft, macht er überdeutlich, daß in der Auseinandersetzung verschiedener Gesellschaftsordnungen zwei Kulturen und zwei Sittlichkeiten vorhanden sind. Der Sozialismus will das Leben dem Menschen lebenswert machen, indem er es nicht der totalen Vernichtung aussetzt. Die imperialistische Moral indes gibt die Menschheit auf, indem sie die Zukunft des Menschen in die Hände des Atombomben-Ministers Strauß legt. Ein Denken, das leichtfertig das Ende der menschlichen Existenz in strategische Spekulationen einplant, drückt aus, daß es mit jedem Humanismus gebrochen hat. Dafür hat Jaspers einen westdeutschen „Friedenspreis“ der Buchhändler gewonnen.

⁶⁰ Alois Schardt: Das Gewissen bleibt unruhig. In: Rheinischer Merkur vom 17. 10. 1958

⁶¹ Karl Jaspers: Die Atombombe... S. 120

⁶² Ebenda: S. 448

Über den Widerspruch in der Bewegung*)

Von BODO WENZLAFF (Berlin)

Die in Heft 3/1956 dieser Zeitschrift veröffentlichten Beiträge der polnischen Wissenschaftler K. Ajdukiewicz und A. Schaff zu den Problemen des Widerspruchs in der Bewegung sind äußerst aufschlußreich. In dem Bemühen, die Gültigkeit der logischen Gesetze auch für den Bewegungsprozeß nachzuweisen, wird eine bestimmte Auffassung der Bewegung selbst, ein bestimmter Bewegungsbegriff dargelegt, wie er sich aus den üblichen mathematischen und physikalischen Vorstellungen zwangsläufig ergibt. Mit verdienstvoller Präzision definiert Ajdukiewicz den Begriff der Ruhe und zeigt, wie bei Verzicht auf eine klare Fassung der Zeit die Bewegung gar nicht begriffen werden kann. Völlig exakt werden auch alle Versuche, aus dem Übergang von einem bestimmten Zustand A in einen davon verschiedenen bestimmten Zustand B unter Zugrundelegung des Stetigkeitsprinzips logische Widersprüche zu konstruieren, zurückgewiesen. Bei all dem gewinnt man jedoch den Eindruck, als handle es sich nur darum, die althergebrachte Vorstellung von der Bewegung durch exakte Fassung ihrer Bedingungen mit der Logik in Übereinstimmung zu bringen. Die Natur dieser Bewegungsauffassung bleibt außerhalb der Diskussion.

Nicht anders verhält es sich mit den Erwägungen A. Schaffs. Auch er meint, daß alle philosophischen Probleme über das Wesen der Bewegung in gewissem Rahmen „geniale Irrtümer“ seien, die fortfallen, sobald man aufhört, die Bewegung „durch den Ruhezustand“ erklären zu wollen. Seine mit anderen Philosophen übereinstimmenden Vorschläge, bei der Bewegung nicht vom Sein in einem Raumpunkt, sondern vom „Passieren eines Raumpunktes“ zu sprechen, bleiben auf der Grundlage eines bestimmten Bewegungsbegriffes, dessen Problematik hierdurch gar nicht berührt wird. Schaff kommt nicht umhin festzustellen, daß „die Quelle jeglicher Bewegung und Veränderung der Kampf innerer Gegensätze ist, die jedem Ding und jeder Erscheinung eigen sind. In diesem Sinne, im Sinne des Enthaltenseins innerer Gegensätze in ihm ist jeder Gegenstand und jede Erscheinung ein Widerspruch“¹. Über die Natur dieses Widerspruchs in der mechanischen Ortsbewegung macht Schaff jedoch nicht einmal Andeutungen. Die durchaus zu unterstützende Feststellung, daß „dieses Wesen der Dialektik nicht durch die Anerkennung des logischen Satzes vom Widerspruch verletzt wird“, kann den Grundmangel nicht beseitigen.

Wenn man sich die Überlegungen von Ajdukiewicz und Schaff genauer ansieht, wird man feststellen müssen, daß hier eine unausgesprochene, weil für selbstver-

* Der vorliegende Beitrag setzt sich mit den Auffassungen von Ajdukiewicz, Schaff und anderen Autoren zum umstrittenen Problem des Widerspruchs in der Bewegung auseinander und *versucht* alsdann eine eigene Lösung, die selbstverständlich zur Diskussion steht. Die Redaktion.

¹ DZiPh 3/IV/1956. S. 351

ständig angesehenen Voraussetzung den Erörterungen zugrunde liegt: die Möglichkeit einer Trennung des bloß kinematischen Ablaufs der Bewegung von ihren Ursachen. Tatsächlich findet man keine einzige Stelle in diesen Ausführungen, die darauf schließen ließe, daß die Bewegungsursachen von irgendwelcher Bedeutung für die Klärung des Bewegungsbegriffs seien. Die Bewegung zerfällt gewissermaßen in einen aktiven Teil, die Bewegungsursache, und einen passiven, den bloßen Bewegungsablauf, wobei man meint, die alleinige Berücksichtigung des bloßen Ablaufs der Bewegung reiche hin, das Wesen der Bewegung zu erklären.

Die Aufspaltung des Bewegungsphänomens in Gesetzmäßigkeiten des Bewegungsablaufes und Gesetzmäßigkeiten der Bewegungsursachen hat ihre tiefere Wurzel in jenem Modell, das die klassische Physik von der Welt entworfen hat. Um sich der Problematik des Bewegungsbegriffes überhaupt erst bewußt zu werden, ist es notwendig, sich die Grundlagen vor Augen zu führen, aus denen dieser Begriff erwuchs. Wir haben uns viel zu sehr an jene Vorstellungswelt gewöhnt, um uns genügend darüber verwundern zu können, um sie in ihrer ganzen Problematik zu begreifen. Die Analyse der Ergebnisse der modernen Quantenmechanik liefert einige bedeutsame Ansatzpunkte für die kritische Auseinandersetzung mit dem Modell der klassischen Physik. Es beginnt sich bereits deutlich abzuzeichnen, in welcher Richtung eine Neufassung des Bewegungsbegriffes vorzunehmen sein wird. Damit würden dann auch die philosophischen Erörterungen über den Bewegungsbegriff in neuem Licht erscheinen.

Jean-Pierre Vigiér, der sich bemüht, durch die Weiterentwicklung einiger Gedanken besonders de Broglies und Bohms zu einer objektiven und kausalen Erklärung mikrophysikalischer Phänomene zu gelangen, gibt in seinem Werk „Structure des Micro-Objects dans l'interprétation causale de la Théorie des Quanta“, Paris 1956, eine äußerst prägnante Einschätzung der Grundzüge der sogenannten klassischen Physik. Er zeigt, daß die Klarheit und Anschaulichkeit des Modells, das die klassische Physik entwirft, vor allem darin zu suchen ist, daß hier für alle materiellen Prozesse eine prinzipielle Trennung von raumzeitlichem Rahmen, in dem sich die Ereignisse abspielen, und — in Massenzentren zerlegbarer — Materie postuliert wird. „Die Existenz dieses Rahmens, eine Art Bühne, auf der sich die Materie befindet, erlaubt eine vollständige raumzeitliche Beschreibung der Entwicklung dieser Substanz“². So erstaunlich es ist, daß mit einem derart einfachen Modell so weitreichende Erfolge bei der Erklärung der Naturgesetze erzielt werden konnten, so darf doch niemals vergessen werden, daß dieses Modell auch seine inneren Schwierigkeiten besitzt, die rückwirkend die ganze „Anschaulichkeit“ des Naturgeschehens recht zweifelhaft erscheinen lassen. Die Trennung von raumzeitlichem Rahmen und materiellem „Inhalt“ bringt nämlich eine unüberbrückbare Spaltung der Naturgesetze in reine Feldgesetzmäßigkeiten, die die Wechselwirkung zwischen den materiellen Punkten vermitteln, sich in ihrer Natur aber der Anschaulichkeit des klassischen Modells vollständig entziehen, und Bewegungsgesetze materieller Körper mit sich. Alle Bemühungen, einen „Äther“ als Träger der Feldgesetze und insbesondere der Ausbreitung elektromagnetischer Wirkung im Raum zu konstruieren, um auf diese Weise das klassische Modell zu vervollkommen,

² Jean-Pierre Vigiér: Structure des Micro-Objects dans l'interprétation causale de la Théorie des Quanta. Paris 1956. S. 2

sind fehlgeschlagen. Es durchbricht daher grundsätzlich den Rahmen klassischer Betrachtungen, wollte man versuchen, die eigentümliche Wechselwirkung zwischen Feld und Körper zu erklären, oder gar sich anschaulich vorzustellen. Im klassischen Modell sind also die Natur der Felder, die Wechselwirkung zwischen Körper und Feld und damit der konkrete Prozeß der Bewegung selbst grundsätzlich unerklärbar und unanschaulich. Dem durchaus anschaulichen klassischen Bewegungsbegriff liegt daher auch gar nicht die Wechselwirkung von Feld und Körper in ihrer untrennbaren inneren Einheit zugrunde, sondern — in vollkommener Übereinstimmung mit dem Modell — die Bahnbeschreibung eines Massenpunktes im starr und unveränderlich gedachten raum-zeitlichen Rahmen, wobei die angreifenden Felder Bahnveränderungen und Änderungen der Geschwindigkeiten, mit denen diese Bahnen durchlaufen werden, bewirken.

Die abstrakte „anschauliche“ Bewegung ist also in diesem Modell *ihrem Wesen nach* (nicht in ihren konkreten Werten) *außerhalb und unabhängig von der Natur der Felder begreifbar* und beschreibbar. Sie ist ein bloßes, der Materie *äußerliches* Bewegtsein der Massenpunkte im raum-zeitlichen Rahmen. Sie ist *nicht* — wie der dialektische Materialismus verstehen läßt — eine aus der inneren Beschaffenheit der Materie notwendig folgende *Daseinsweise* der Materie.

Hieraus wird deutlich, warum Untersuchungen über den Begriff der mechanischen Ortsbewegung (vgl. Ajdukiewicz und Schaff) von vornherein, als wäre das selbstverständlich, die Bewegungsursachen unberücksichtigt lassen, sich auf die Analyse des bloß phänomenologischen Ablaufs der Bewegung beschränken. Sicherlich wäre dagegen nichts einzuwenden, wenn hervorgehoben würde, daß hier nur ein historisch beschränkter Bewegungsbegriff, eben der des klassischen Modells, behandelt werde. Es entsteht aber sofort eine unvermeidliche Verwirrung, wenn man meint, das wäre der Bewegungsbegriff schlechthin, oder gar der des dialektischen Materialismus. Wenn man Engels an den verschiedensten Stellen im „Anti-Dühring“ oder der „Dialektik der Natur“ nur ein wenig genauer liest, wird man sofort feststellen müssen, daß hier von einem anderen Bewegungsbegriff die Rede ist. Nur ein Beispiel: „Darin, daß diese Körper *in* einem Zusammenhang stehn, liegt schon eingebegriffen, daß sie aufeinander einwirken, und diese *ihre gegenseitige Einwirkung ist eben die Bewegung*“³. (Hervorgehoben von mir — B. W.).

Schon die ganz oberflächliche Betrachtung zeigt, daß diese Bestimmung der Bewegung mit der „klassischen“ gar nichts zu tun hat. Sie weist geradezu auf die innere Einheit der Wechselwirkung zwischen Feld und Stoff hin, denn die Zusammenhänge werden ja durch die Felder vermittelt. Es wird behauptet — im Gegensatz zur klassischen Vorstellung —, daß *außerhalb dieser Wechselwirkung die Bewegung als Daseinsweise der Materie gar nicht begreifbar ist*.

Damit erscheint die viel diskutierte Widersprüchlichkeit in der Bewegung bereits im Ausgangspunkt in einem ganz anderen Licht. Die krampfhaften Bemühungen, in den *klassischen* Bewegungsbegriff dialektische Widersprüche hineinzuinterpretieren, mußten notwendig fehlschlagen. Ich hoffe, daß die Ausführungen von Ajdukiewicz und Schaff derartigen Versuchen ein Ende gesetzt haben. Aber nur in dieser Hinsicht können die genannten Arbeiten anerkannt werden. Zur möglichen Klärung des *dialektischen* Bewegungsbegriffes enthalten

³ Friedrich Engels: Dialektik der Natur. Berlin 1952. S. 62

sie nicht einmal Hinweise. Vielleicht rührt die Aufblähung des Bewegungsbegriffs des klassischen Modells zum Bewegungsbegriff (der mechanischen Ortsbewegung) schlechthin auch daher, daß man meint, einem „dialektischen“ Bewegungsbegriff könne gar kein präzise angebbarer Sinn zugesprochen werden. Ausgesprochen wurde diese Behauptung allerdings nicht.

Es ergibt sich also die Frage, ob ein anderer Bewegungsbegriff als der klassische überhaupt deutlich gemacht werden kann, ob hier wirklich spezifische Besonderheiten der Natur getroffen werden, oder ob es sich dabei nur um eine unpräzise Redeweise handelt. Sicherlich sind die Zusammenhänge materieller Körper bei gleichzeitiger relativer Isoliertheit die schwierigsten Probleme, die sich hierbei unausweichlich aufdrängen. Es ist bemerkenswert, daß sich hin und wieder selbst Naturwissenschaftler über diese Beziehungen Gedanken machen. So brachte Newton zum Ausdruck, daß mit der Auffindung des Gravitationsgesetzes keineswegs die Natur der Gravitationsbeziehungen befriedigend geklärt ist, sondern nur ihre Ergebnisse quantitativ exakt beschreibbar werden. Faraday meinte, daß es zu großen Widersprüchen führen müßte, wollte man den Standpunkt einnehmen, daß die Atome durch einen Raum, den sie nicht ausfüllen, getrennt seien. Eine Trennung von reinem Teilchen und „Kräften“ sei unvorstellbar. Daraus schließt er, daß sich die Materie gegenseitig „berühre“, daß sie den ganzen Raum (wenigstens den Raum, in dem sich Gravitation ausbreitet) erfülle. Selbst in der modernen Literatur finden sich eingestreute Bemerkungen. So zieht v. Weizsäcker in Erwägung, daß die konkrete Bewegung möglicherweise vom gesamten Zustand des umgebenden Kontinuums abhängen könne und durch eine neue (von der klassischen abweichende) Begriffsbildung, die die „Unterscheidung von Teilchen und Feld“ verwischen würde, eine Weiterentwicklung der Quantenmechanik möglich sei.⁴ Heisenberg verbindet die unanschauliche Unteilbarkeit der Elementarteilchen mit dem Gedanken, daß hierin eine gegenüber früheren Weltbildern viel weiterreichende Beziehung zwischen Raum und Atom zum Ausdruck kommen könne.⁵

In der gegenwärtigen marxistischen Literatur sind derartige Fragen bisher noch nicht sorgfältig untersucht worden. Ich verspreche mir daraus viel fruchtbringendere Beiträge zur Klärung des Widerspruchs in der Ortsbewegung als alle Erörterungen des klassischen Bewegungsbegriffs zusammengekommen erbringen konnten. Im klassischen Bewegungsbegriff werden unmittelbar keine dialektischen Widersprüche ausfindig zu machen sein, weil er m. E. gerade von den dialektischen Zusammenhängen der Materie abstrahiert.

Wir können uns in Anbetracht der fehlenden Literatur daher nur die Aufgabe stellen, durch eine weitere Analyse des klassischen Bewegungsbegriffes die Umrisse der dialektischen Bewegung hervortreten zu lassen, gewissermaßen die Richtung anzudeuten, in der möglicherweise Klärungen erwartet werden dürfen.

Machen wir uns noch einmal ganz deutlich, auf welche Elemente sich der klassische Bewegungsbegriff stützt: Da ist zunächst der zu einem Massenpunkt idealisierte Körper und die Bahn, die er in einem (unveränderlichen) raum-zeitlichen Rahmen beschreibt. Um genau zu wissen, was „Bahn“ eigentlich sei, stellen

⁴ Vgl. C. F. von Weizsäcker: Zum Weltbild der Physik. 3. Auflage. Leipzig 1945. S. 94

⁵ Vgl. W. Heisenberg: Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft. 8. Auflage. Stuttgart 1949. S. 100

wir uns (für den Verlauf unserer Erörterung) einmal vor, daß der Raum in dicht beieinanderliegende „Raumatome“ zerlegt sei. Ein Körper möge nun durch unseren Raum hindurchgeflogen sein. Wir wollen feststellen, welche „Bahn“ er gewählt hat, und fragen daher unsere „Raumatome“, welche von ihnen „berührt“ worden wären. Diese „Atome“ verbinden wir durch eine Linie und bemerken dabei, daß eigentlich keines der auf dieser Linie liegenden „Atome“ übersprungen worden ist, daß die Bewegung also kontinuierlich vor sich ging. Wie hätte es auch der Körper machen sollen, von einem „Atom“ zum anderen zu gelangen, ohne die dazwischen liegenden zu berühren? Wir merken an, daß bei dieser Betrachtung vorausgesetzt wird, daß der hindurchfliegende Massenpunkt keinerlei Veränderung in der Anordnung unserer „Atome“ bewirkt hat, daß er sie gewissermaßen nur sanft berührt und dadurch auf ihnen seine Bahn abgezeichnet hat. Aus dieser Betrachtung wird zugleich deutlich, warum im klassischen Modell notwendig eine Wechselwirkung zwischen Feld und Körper unanschaulich sein muß, denn bei dieser Wechselwirkung müßten unsere „Raumatome“ ja irgendwie auf den Körper wirken, ihm vielleicht einen Stoß geben oder ihn zu sich heranziehen. Andererseits müßte die Wechselwirkung gewisse Veränderungen (eventuell der Lage) unserer „Raumatome“ mit sich bringen, die sich dann den Nachbaratomen mitteilen. Von all dem kann im klassischen Modell der Bewegung nicht die Rede sein.

Wie ist es nun aber, wenn wir für einen Augenblick annehmen, die „Raumatome“ würden bei ihrer Berührung mit dem Massenpunkt einen „Stoß“ erleiden und — andere „Atome“ stoßend — eine irgendwie geartete Veränderung in der Anordnung bewirken, die etwa wellenartiger Natur sein könnte. Wollte ich jetzt in einem bestimmten Moment die „Bahn“ des Körpers feststellen, so würden alle berührten „Raumatome“ nicht mehr lückenlos aneinander liegen. Hätte ich keine Ahnung von der Wechselwirkung, die eine Anordnungsänderung der „Atome“ hervorrief, müßte ich meinen, der Körper sei in seltsamer Weise durch den Raum „gehüpft“, und könnte mir absolut nicht denken, wie er das wohl zuwege gebracht haben könnte. [Eine anschauliche Vorstellung gewinnt man auch, wenn ein (idealisiert kleines) Schiff über ein durch Wellen bewegtes Meer fährt, wobei die Wasserteilchen also Kreisbahnen beschreiben, und man sich fragt, welche Wasserteilchen berührt wurden, um daraus die „Bahn“ zusammenzusetzen.] Handelt es sich bei der hervorgerufenen Bewegung der „Raumatome“ um Schwingungen, so könnte ich immerhin ein zeitliches Mittel der „Bahn“ bilden, käme aber doch nicht umhin, die Merkwürdigkeit einer eigentlich so einfachen Bewegung in ihrem konkreten Prozeß zu bestaunen.

Diese Betrachtungen sollten keineswegs eine Theorie der „Raumatome“ begründen oder ein gültiges Abbild wirklicher Prozesse darstellen, sondern sind nur als anschaulicher Zugang für die weiteren Erörterungen gedacht, um relativ fest sitzende „anschauliche“ Vorurteile „aufzuweichen“. Deutlich gemacht werden sollte nur folgendes: Wenn am konkreten Bewegungsprozeß der kontinuierliche Raum in irgendeiner Weise Anteil hat, dann fällt eine wesentliche Grundlage der klassischen Bewegungsvorstellung, die „Bahn“, in sich zusammen, dann ist die Bahnvorstellung (im gewöhnlichen Sinne) nicht mehr oder nur angenähert gültig, trifft jedenfalls das *Wesen* der Bewegung nicht.

Nun zeigt sich aber gerade in der Mikrophysik (wo logischerweise die dialektischen Wechselbeziehungen zwischen „Raum“ und „Materie“ am ausgepräg-

testen sein müßten), daß die Bahnvorstellungen für die Bewegung von Mikroteilchen tatsächlich nicht mehr anwendbar sind. Diesen Gedanken hebt ganz besonders deutlich Blochinzew in seinen „Grundlagen der Quantenmechanik“ hervor, er findet sich aber auch in der bürgerlichen Literatur. Jene eigenartige, durch das Plancksche Wirkungsquantum h vermittelte Dualität von korpuskularen und Welleneigenschaften als einer objektiven Einheit bereitet dem Verständnis der Mikroprozesse nicht geringe Schwierigkeiten. Mit diesem Problem müßten wir uns in einer besonderen Arbeit beschäftigen. Hier soll nur noch an einem interessanten Beispiel gezeigt werden, wie grundlegend die durch die Mikrophysik aufgeworfenen Bewegungsprobleme eine philosophisch-theoretische Durchdringung verlangen. Im Jahre 1930 erschien in den „Sitzungsber. d. preuß. Akademie d. Wiss. Phys.-math. Kl.“ eine Arbeit von Schrödinger: „Über die kräftefreie Bewegung in der relativistischen Quantenmechanik“. Da es für ein tieferes Verständnis der hier gewonnenen Ergebnisse nicht ganz ohne mathematische Formeln abgeht, seien einige Vorbemerkungen vorausgeschickt.

In den letzten Jahrzehnten wurde die physikalische Forschung unausweichlich zu der Einsicht gezwungen, daß weder das Licht rein kontinuierlichen Wellencharakter noch das Teilchen rein diskontinuierlichen Korpuskelcharakter besitzen könne. Es bildete sich die Erkenntnis jener bekannten „Dualität“ des Lichtes und der Mikroteilchen heraus. Da die klassischen Vorstellungen und Bewegungsgesetze versagten, schuf man eine ganz neue Mechanik, eben die Quantenmechanik, die einmal die aus der Existenz eines kleinsten Wirkungsquantums sich ergebenden Konsequenzen und den Doppelcharakter der Materie berücksichtigen sollte. Neben dem von Heisenberg, Born und Jordan geschaffenen mathematischen Apparat zur Bewältigung dieser Aufgabe entstand die sogenannte von de Broglie und Schrödinger entwickelte „Wellenmechanik“, die sich als mathematisch äquivalent, in vieler Hinsicht jedoch als handlicher erwies. Dieser Wellenmechanik liegt die Auffassung zugrunde, daß jedem Teilchen eine wohldefinierte „Welle“ — oder besser ein ganzes „Paket“ von sich einander überlagernden monochromatischen Wellen — zugeordnet werden müsse. Für die Bewegung solcher „Wellenpakete“ stellte nun Schrödinger seine berühmte Gleichung auf, die sich für die Erforschung von Quantenphänomenen als sehr fruchtbar erwies. Bemerkenswert ist, daß die physikalischen Größen (wie z. B. Ort, Impuls, Energie usw.), von denen diese Gleichung in einer bestimmten „Darstellung“ handelt, in völlig unanschaulicher Weise als sogenannte „Operatoren“ auftreten, die aufeinander „angewandt“ werden und nach ganz bestimmten Gesetzmäßigkeiten zusammenhängen. (Als Beispiel eines Operators sei an das mathematische Differential oder Integral erinnert.) Da die Schrödingergleichung nur für kleine Geschwindigkeiten (verglichen mit der Lichtgeschwindigkeit) Anwendung finden konnte, stellte Dirac seine „relativistische“ Gleichung auf, die ebenfalls äußerst fruchtbar war (theoretische Klärung des Spins, Vorhersage von „Antiteilchen“, insbesondere des Positrons, usw.).

Ausgehend von dieser Diracschen Wellengleichung, aufgestellt für das freie Elektron⁶, ergibt sich für die Ableitung einer Koordinate nach der Zeit, also

$$\frac{h}{2\pi i} \frac{\partial \psi}{\partial t} + H \psi = 0$$

mit

$$H = c \alpha_1 p_1 + c \alpha_2 p_2 + c \alpha_3 p_3 + \alpha_4 m c^2$$

die Geschwindigkeit in dieser Koordinatenrichtung⁷, daß das Quadrat jeder Geschwindigkeitskomponente nur des Wertes c^2 fähig ist (c = Lichtgeschwindigkeit), der daher zugleich auch der Mittelwert für beliebige Messungen an demselben Wellenpakete sein muß. Die Geschwindigkeitskomponente selbst ist daher gleich $\pm c$. Man wundert sich, schreibt Schrödinger, „wie der Schwerpunkt der Ladungswolke es anstellen mag, sich immer so schnell zu bewegen und *doch* unter Umständen mit nur mäßiger Geschwindigkeit fortzuschreiten“. Eine genauere Untersuchung⁸ ergibt nämlich, daß das Elektron gleichzeitig *zwei* Geschwindigkeiten besitzt. Es bewegt sich einmal *nach allen Seiten* mit Lichtgeschwindigkeit und kommt doch nur mit der relativ kleinen Unterlichtgeschwindigkeit v voran. Wie kann das möglich sein? In der Formel treten zwei Glieder auf, von denen das eine die gewöhnliche Geschwindigkeit v darstellt, während das andere eine Art Schwingung repräsentiert, die mit Lichtgeschwindigkeit erfolgt und sich der gewöhnlichen Geschwindigkeit überlagert. Auf diese Weise „zittert“ oder „flimmert“ das Elektron mit Lichtgeschwindigkeit derart hin und her, daß es doch vorankommt, im Durchschnitt also die sogenannte makroskopische Geschwindigkeit v besitzt.

wobei c die Lichtgeschwindigkeit, die α_k schiefvertauschbare Operatoren, deren Quadrat die Einheitsmatrix ergibt, die $p_k = \frac{\hbar}{2\pi i} \frac{\partial}{\partial x_k}$ Impulsoperatoren, m die Masse, H den Hamiltonoperator und ψ die Wellenfunktion bedeuten.

$$\frac{d x_k}{d t} = c \alpha_k \quad (k = 1, 2, 3)$$

und da $\alpha_k^2 = 1$, folgt

$$\left(\frac{d x_k}{d t} \right)^2 = \alpha_k^2 c^2 = c^2$$

d. h. also, daß das Quadrat der Geschwindigkeit in jeder Koordinatenrichtung gleich dem Quadrat der Lichtgeschwindigkeit ist, daß sich das Elektron also immer mit Lichtgeschwindigkeit bewegt.

⁸ Um ein vollständigeres Ergebnis zu erlangen, muß berücksichtigt werden, daß die α_k nicht konstant bleiben, weil sie mit dem zeitunabhängigen Energieoperator H nicht vertauschbar sind. Eine leicht einzusehende Substitution für die α_k (die hier unterschlagen werden soll) führt zu dem Ergebnis

$$\frac{d x_k}{d t} = c^2 H^{-1} p_k + c \eta_k^0 e^{-\frac{2 H t}{\hbar}}$$

wobei η_k^0 die Gestalt des Operators $\eta_k = \alpha_k - c H^{-1} p_k$ für $t = 0$ und \hbar ist.

Das erste Glied dieses bemerkenswerten Ergebnisses ist bei näherem Hinschauen gerade die gewöhnliche Geschwindigkeit v_k in Richtung der Koordinatenachse x_k , wobei die v_k die drei Komponenten der Geschwindigkeit v bedeuten.

Wenn nämlich die ψ -Funktion (das „Wellenpaket“) nur aus Energieimpuls-Eigenfunktionen eines schmalen Bereichs, d. h. aus ebenen Wellen eines schmalen Wellenlängenbereichs superponiert ist, wird H (unter Berücksichtigung der relativistischen Massenveränderlichkeit) in folgender Weise dargestellt:

$$H = \frac{m c^2}{\sqrt{1 - \beta^2}} \quad \left(\beta = \frac{v}{c} \right).$$

Sicherlich wird man nicht annehmen dürfen, daß die mikroskopische Zitterbewegung, die ungefähr mit Lichtgeschwindigkeit erfolgt, mit einem Energietransport im Sinne einer Totalbewegung des Teilchens selbst verbunden ist, denn die Relativitätstheorie ergab ja, daß ein Körper mit endlicher Ruhmasse sich nicht mit Lichtgeschwindigkeit bewegen kann, weil dann seine Masse (und damit sein Energieinhalt) unendlich groß würde; sondern man muß sich etwa vorstellen, das Elektron wäre in eine kleine Wolke zerstäubt, deren Ränder mit Lichtgeschwindigkeit nach allen Seiten hin und her schwingen, wobei der Schwerpunkt der Wolke mit Unterlichtgeschwindigkeit (v) vorankommt. Mittelt man über größere Zeiten, so heben sich die Schwingungen gegenseitig auf, und es bleibt eine (im einzelnen komplizierte) „Bahn“ in ganz grober Näherung zurück.

Die von Schrödinger und auch Vigier gegebenen Deutungen, wonach sich das Elektron auf einer spiralenartigen komplizierten Bahn um eine „mittlere“ Flugbahn, die mit der Geschwindigkeit v durchlaufen wird, herumwinden soll, dadurch also tatsächlich *beide* Geschwindigkeiten zugleich besitzen würde, sind m. E. unbefriedigende Veranschaulichungen, die im wesentlichen auf dem klassischen Bewegungsbegriff basieren. Dem merkwürdigen „Flimmern“ des Elektrons nach allen Seiten (wenn auch vielleicht nicht gleich stark) würde dann nämlich eine solche Auswahl zugeordnet werden müssen, daß gerade die (komplizierte) Spiralbewegung als Resultante herauskommt. Derartige gekünstelte Einschränkungen zur Rettung der gewohnten Bewegungsvorstellung sind recht problematisch. Leider sind bisher keine definitiven Entscheidungen über die Richtigkeit dieser Veranschaulichungen durch direkte Beobachtung möglich. In einer weiteren Arbeit müßte der Versuch unternommen werden, den Prozeß dieser eigentümlichen Bewegung auf andere Weise zu erklären, wobei gleichzeitig innere Zusammenhänge mit anderen Problemen des Verhaltens von Mikroteilchen sichtbar würden.

Vigier — wie übrigens auch Schrödinger selbst — setzt die Zitterbewegung mit dem Spin des Mikroteilchens in Beziehung. Bei dem Versuch einer objektiven und kausalen Deutung der Mikroprozesse mißt Vigier dieser Oszillation des Teilchens große Bedeutung zu und vergleicht sie mit der Brownschen Bewegung.⁹

Eine interessante — wenn auch allein dastehende — Äußerung über die Flimmerbewegung findet sich bei Ph. Frank¹⁰. Er meint, daß sich hieraus ergäbe, daß nicht nur „die gleichzeitige genaue Angabe von Ort und Geschwindigkeit

Damit ist

$$c^2 H^{-1} p_k = c^2 \cdot \frac{\sqrt{1 - \beta^2}}{m c^2} \cdot \frac{m v_k}{\sqrt{1 - \beta^2}} = v_k$$

Das zweite Glied hingegen verkörpert eine komplizierte „fastperiodische“ Schwingung, die Schrödinger die „Momentangeschwindigkeit des Schwerpunktes der Ladungswolke“ oder auch die „mikroskopische Geschwindigkeit des Elektrons“ nennt im Gegensatz zur makroskopischen v_k . Die Abschätzung der Amplitude dieser „Zitter“- oder „Flimmerbewegung“ ergibt die Größenordnung 10^{-11} cm; das ist aber wiederum etwa die berühmte Comptonwellenlänge, auf welche man nach der Heisenbergschen Unbestimmtheitsrelation ein Wellenpaket nicht reduzieren kann, ohne eine Impulsschwankung von der ungeheuren Größe mc (Masse mal Geschwindigkeit) mit in Kauf zu nehmen.

⁹ Vgl. J. P. Vigier: A. a. O. S. 153 f.

¹⁰ Vgl. Philipp Frank: Das Kausalgesetz und seine Grenzen. Wien 1932. S. 266

keit“, sondern auch die Rede „von einem genauen Ort eines Elektrons, ohne Rücksicht auf die Geschwindigkeit“, „sinnlos“ sei, weil ja die Amplitude der Flimmerbewegung nicht unterschritten werden könne. Er hat die Konsequenz dieses Gedankens leider nicht weiter verfolgt. Wenn er recht hat, würde die ganze durch die Komplementaritätstheorie heraufbeschworene subjektivistische Deutung der Mikroprozesse eine empfindliche Beeinträchtigung erleiden, denn an die Stelle von sich gegenseitig „ausschließenden“ Orts- und Impulsbetrachtungen müßte die Untersuchung der dialektischen Beziehungen zwischen Ort und Impuls treten. (Auch der Impuls besitzt übrigens diesen eigenartigen Flimmercharakter.)

An dieser Stelle wird ganz besonders deutlich, warum die philosophischen Schlußfolgerungen, die die Kopenhagener Schule aus den Ergebnissen der modernen Quantenmechanik glaubte ziehen zu müssen, so unbefriedigend sind, denn die vermeintlichen „neuen Einsichten“ sind in Wahrheit ja nur die alten Vorstellungen in neuem philosophischen Gewande. Man übersieht nämlich meist, daß die subjektivistischen Konsequenzen dieser Philosophie, die in der Behauptung gipfeln, daß von einem Objekt außerhalb der Beobachtung nicht gesprochen werden könne, überhaupt nur möglich sind, wenn die klassischen Vorstellungen über das Wesen der Welt als die einzig möglichen und damit notwendigen zugrunde gelegt werden. Da die neuen Einsichten aber mit dem Bild, das die klassische Physik zeichnete, nicht übereinstimmen, soll eine neue *Philosophie* die Ungereimtheiten überwinden. Wie immer, wenn falsche oder nur annähernd und bedingt richtige Vorstellungen auf Dinge angewandt werden, für die sie nicht passen, Idealismus der letzte Ausweg ist, so ist es auch im Bereich der Quantenphysik nicht verwunderlich, daß in einem Augenblick, in dem das Wesen des Neuen noch nicht klar erkannt ist, das Versagen der alten Vorstellungen aber offensichtlich wurde, die idealistische Philosophie, diesmal in Gestalt des modernen Positivismus, emporschießt, indem das Versagen alter Vorstellungen zum Versagen der wissenschaftlich-materialistischen Denkweise überhaupt aufgebläht wird. Wie sehr die „neue philosophische Einstellung“ der Kopenhagener Schule nur in Relation zum Alten begriffen werden kann, bringt Heisenberg selbst sehr deutlich zum Ausdruck: „Die modernen Theorien sind nicht aus revolutionären Ideen entstanden, die sozusagen von außen her in die exakten Naturwissenschaften hereingebracht wurden; sie sind der Forschung vielmehr bei dem Versuch, das Programm der klassischen Physik konsequent zu Ende zu führen, durch die Natur aufgezwungen worden.“¹¹

Das „Programm der klassischen Physik“ besteht aber gerade darin, die Welt mit Hilfe der ihren Grundbegriffen zugrunde liegenden Vorstellungen über die Materie und ihre Bewegungen zu beschreiben. Wenn man sich scheut, diese Vorstellungen zu vertiefen und zu vervollkommen, sie sogar zu letzten Absolutheiten aufbläht, dann steht man eben vor einem schwer zu lösenden Dilemma: „Obwohl also die *Gesetze* der klassischen Physik von der modernen Physik aus gesehen nur als Grenzfälle allgemeinerer und abstrakter Zusammenhänge erscheinen, so bleiben doch die diesen Gesetzen zugeordneten klassischen *Begriffe* ein unentbehr-

¹¹ Werner Heisenberg: Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft. 6. Auflage. Leipzig 1945. S. 9

licher Bestandteil der naturwissenschaftlichen Sprache, ohne den es gar nicht möglich wäre, über naturwissenschaftliche Ergebnisse zu reden.“¹²

Gemäß dem positivistisch verschleierte „Verzicht“ auf „objektive Realität“ spricht die „neue“ Philosophie dementsprechend auch gar nicht über die „Subjektivität“ der Welt, ihre Unerkennbarkeit und Akausalität, wie insbesondere von Jordan so lautstark verkündet wird, sondern gibt lediglich an, auf welche Weise die klassischen Begriffe und die mit ihnen verbundenen Vorstellungen benutzt werden müssen, damit man mit ihnen logisch widerspruchsfrei Physik treiben könne. So meint beispielsweise Ph. Frank: „Wenn man diese Terminologie genau festhält, wird man nie in die Gefahr einer metaphysischen Auffassung der physikalischen Komplementarität geraten. Denn hier ist es klar, daß über eine ‚reale Welt‘ nichts ausgesagt wird, weder über ihre ‚Beschaffenheit‘, noch über ihre Erkennbarkeit, noch über ihre Unbestimmtheit.“¹³

Umgekehrt ist jede Abwehr der subjektivistischen Philosophie mit einer Infragestellung klassischer Vorstellungen und Ausdrucksmittel im Bereich der Mikroerscheinungen verbunden. Einige wenige Beispiele mögen das belegen: „Es gibt so etwas wie den ‚realen Zustand‘ eines physikalischen Systems, was unabhängig von jeder Beobachtung oder Messung objektiv existiert und mit den Ausdrucksmitteln der Physik im Prinzip beschrieben werden kann. (Welche adäquaten Ausdrucksmittel bzw. Fundamentalbegriffe dabei zu verwenden sind, ist nach meiner Ansicht gegenwärtig unbekannt, materielle Punkte? Feld? Bestimmungsmittel, die erst erfunden werden müssen?). Diese These der Realität hat nicht den Sinn einer an sich klaren Aussage, wegen ihrer ‚metaphysischen‘ Natur; sie hat eigentlich nur programmatischen Charakter. Alle Menschen, inklusive die Quantentheoretiker, halten aber an dieser These der Realität fest, solange sie nicht über die Grundlage der Quantentheorie diskutieren. Niemand zweifelt z. B. daran, daß es zu einer bestimmten Zeit eine bestimmte Lage des Mond-Schwerpunktes gegeben hat, auch wenn noch kein wirklicher oder potentieller Beobachter vorhanden war. Läßt man diese rein logisch betrachtet willkürliche These der Realität fallen, so ist es ein hartes Geschäft, dem Solipsismus zu entgehen. Im Sinne des Gesagten schäme ich mich nicht, den Begriff ‚realer Zustand eines Systems‘ zum Zentralpunkt meiner Überlegung zu machen.“¹⁴

„Bohr legt seiner Antwort das Komplementaritätsprinzip zugrunde, stellt die Möglichkeiten der Meßgeräte in den Vordergrund, während das Wesen der Frage in der neuen Natur der Meßobjekte, der Mikroteilchen, liegt, für die der klassische Begriff der Bewegung längs einer Bahn nicht anwendbar ist.“¹⁵

„Es ist überhaupt falsch, anzunehmen, das gegenwärtige physikalische Experiment sei zu ungenau, um gleichzeitig die ‚wirklichen‘ Impuls- und Koordinatenwerte von Mikroteilchen zu messen. Im Gegenteil, es ist hinlänglich genau um zu beweisen, daß für Mikroteilchen dieses Größenpaar in der Natur nicht gleichzeitig existiert.“¹⁶

¹² Ebenda. S. 43

¹³ Philipp Frank: Philosophische Deutungen und Mißdeutungen der Quantentheorie. In: Erkenntnis Bd. 6/1936. S. 309

¹⁴ Albert Einstein: Einleitende Bemerkungen über Grundbegriffe. In: Louis de Broglie und die Physiker. Hamburg 1955. S. 13 f.

¹⁵ O. I. Blochinzew: Grundlagen der Quantenmechanik. Berlin 1953. S. 503

¹⁶ Ebenda: S. 504

„Das scheinbare Paradoxon der Quantenmechanik entsteht nur in jenen Fällen, wo versucht wird, die neuen, von ihr festgestellten Gesetzmäßigkeiten vom Standpunkt der klassischen Mechanik aus zu begreifen. Dabei verallgemeinert aber die Quantenmechanik die klassische Mechanik, vertieft und erweitert, über die engen Grenzen der Vorstellungen des klassischen Atomismus hinaus, den Begriff der Bewegung. Demzufolge wäre es falsch, die Vorstellung von der Bewegung der Teilchen längs einer Bahn als ‚letzte Wahrheitsinstanz‘ zu betrachten.“¹⁷

„Die Tatsache, daß in der Quantenmechanik der ‚Beobachter‘ keinerlei Rolle spielt, ist unter anderem daraus ersichtlich, daß die Ungenauigkeitsrelationen... aus einer Betrachtung der Wellenpakete abgeleitet wurden, *bei der weder ein Beobachter noch ein Beobachtungsprozeß überhaupt berücksichtigt wurde*. Dieser Schluß ist ausschließlich auf die eigentümlichen Besonderheiten der Mikroteilchen begründet, Besonderheiten, derentwegen wir zur Beschreibung ihres Verhaltens sowohl das Wellenbild als auch das korpuskulare Bild benutzen müssen. Obgleich die Ungenauigkeitsrelationen auf diese Weise ausschließlich den Charakter einer Begrenzung der Beschreibung mit den Begriffen der klassischen Physik haben, wobei diese Begrenzungen aus den besonderen Eigenschaften der objektiv existierenden Mikroteilchen folgen, gehen die Physiker der Kopenhagener Schule von den Ungenauigkeitsrelationen aus und bauen ein philosophisches System auf, die sogenannte Komplementaritätstheorie, die einen offen idealistischen Charakter trägt.“¹⁸

Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang der Versuch Havemanns, zwischen positivistischer und marxistischer Philosophie zu vermitteln. Die dabei zum Vorschein kommende philosophische Verwirrung und Verkennung der wirklichen Sachlage geht soweit, daß durch zweideutige Verwendung bestimmter Begriffe der Positivismus in gewissen Fragen als weiterentwickelter Marxismus deklariert werden soll. Sehen wir uns die Sache einmal genauer an.

Havemann meint, der Vorwurf sei „unberechtigt“, „daß Bohr und Heisenberg die Existenz einer objektiv-realen Welt leugnen und Positionen eines subjektiven Positivismus einnehmen.“¹⁹ Abgesehen davon, daß es keinen „objektiven“ Positivismus gibt, sieht sich Havemann gezwungen einzugestehen: „Nun will allerdings Heisenberg den Begriff der ‚objektiv-realen Wirklichkeit‘ auf etwas beschränken, was er das ‚Faktische‘ nennt.“²⁰

Statt diesem schlecht verhüllten Machismus entgegenzutreten, der das „Wirkliche“ auf das unmittelbar in der Beobachtung Gegebene, eben das „Faktische“ reduzieren will, will Havemann die agnostischen Konsequenzen durch einen konsequenteren Positivismus überwinden: „Ich schlage deshalb vor, den Begriff des Faktischen auf das zu beschränken, was jeweils festgestellt werden kann.“²¹ Die positivistische Philosophie hat diesen „Vorschlag“ längst zu einem System ausgebaut, so daß Havemann etwas zu spät damit kommt.

Besonders irreführend sind Havemanns Bemühungen, den subjektivistischen Begriff der „Möglichkeit“ (Materie als Möglichkeit der Empfindungen) unter

¹⁷ Ebenda: S. 506

¹⁸ E. W. Schpol'ski: Atomphysik. Bd. 1. Berlin 1954. S. 363 f.

¹⁹ Robert Havemann: Bemerkungen zur quantenmechanischen Komplementarität. In: Phys. Blätter. Heft 7/1957. S. 290

²⁰ Ebenda

²¹ Ebenda: S. 292

der Hand in den marxistischen zu verwandeln. Bei Havemann kommt auf diese Weise ein sehr merkwürdiges „Weltbild“ heraus: Das eigentlich „Wirkliche“ ist das „Faktische“, das kausal bedingte objektiv „Zufällige“, die Erscheinung, eben all das, was „jeweils festgestellt werden kann“ und in Erscheinung tritt; während das Gesetzmäßige, die Notwendigkeit, das Wesen, bloße „Möglichkeiten“ sind, die jedoch auch als „objektiv-real“ angesehen werden sollen.

Schon auf den ersten Blick wird klar, daß Havemann damit die objektive Existenz des Allgemeinen leugnet. Dieser Standpunkt ist nicht neu. Von Locke über Berkeley und Hume bis zum modernen Positivismus sind die philosophischen Konsequenzen dieser Auffassung erörtert worden. Havemann möchte diese Konsequenzen, die nicht einmal auf den naturwissenschaftlichen Bereich beschränkt bleiben, nicht wahr haben. Wenn aber das Gesetzmäßige bloß eine Möglichkeit ist — „Physik... gibt nur an, was auf Grund der physikalischen Gesetze möglich ist“²² und „Die Theorie des Möglichen liefert also die eigentliche wissenschaftliche Grundlage, ohne dabei ein bestimmtes Ereignis mit Sicherheit vorhersagen zu können, das zwar möglich, aber deshalb noch nicht notwendig ist“²³, dann sind die Gesetze nicht Abbilder wirklicher allgemeiner Zusammenhänge, sondern bloße rationelle Ordnungsschemata des „Faktischen“, oder, wie Weyl meint: „Schwärmerei aber ist es, von der Erkenntnis zu erwarten, daß sie ein tieferes Wesen als das der Anschauung offen daliegende... enthülle.“²⁴

Jetzt wird verständlich, warum Havemann die Komplementaritätstheorie als eine „geniale Konzeption“ bezeichnet, die uns zu den Fragen: „Was ist Kausalität im allgemeinen?“ „Was ist Naturgesetzlichkeit im allgemeinen?“ „Wie verhalten sich Möglichkeit und Wirklichkeit, Notwendigkeit und Zufälligkeit zueinander?“ erstaunlich Neues zu sagen weiß: „Es ist gerade die von den philosophischen Dogmatikern so lautstark und von Sachkenntnis getrübt verschrieene und beschimpfte Komplementaritätstheorie der sogenannten Kopenhagener Schule Niels Bohrs, eine geniale Konzeption der Quantenmechanik, die uns erstaunlich Neues zu unseren drei Fragen zu sagen weiß.“²⁵ Auf diesem Wege wird Havemann, dem wir durchaus „undogmatische“ Haltung und „Sachkenntnis“ einräumen wollen, kaum eine Lösung der in Frage stehenden philosophischen Probleme geben können, weil diese Probleme eben doch tiefer liegen. Das Kuriose des Havemannschen Versuchs liegt vor allem darin, daß er die echt wissenschaftlichen Bemühungen um neue Vorstellungen, die den Mikroerscheinungen angemessener sind als die bisherigen klassischen, die an Persönlichkeiten, wie Einstein, v. Laue, de Broglie, Bohm, Vigier, Schrödinger, Yukawa, Janossy, Alexandrow, Blochinzew, Schpolksi u. a. gebunden sind, als „dogmatisch“ abtun will, während die wirklich dogmatische Verabsolutierung alter Vorstellungen als „geniale Konzeption“ bezeichnet wird. Wer will denn nun eigentlich vorwärts zu einer vertieften Auffassung der Wirklichkeit und wer will stehenbleiben? Havemann scheinen diese einfachen Fragen nicht recht klar zu sein.

²² Ebenda: S. 290

²³ Ebenda: S. 292

²⁴ Hermann Weyl: Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft. München 1948. S. 22

²⁵ Robert Havemann: Rückantworten an die Hauptverwaltung „Ewige Wahrheiten“. In: Sonntag vom 28. Oktober 1956

Über den Widerspruch in der Bewegung

Wie die weiteren Ergebnisse auch ausfallen mögen, eines wird in jedem Falle offensichtlich: Der klassische physikalische Bewegungsbegriff versagt grundsätzlich im Bereich der Mikrophysik. Der eigenartige Prozeß der Bewegung von Mikroteilchen harrt seiner philosophischen Aufhellung. Es ist sicherlich nicht übertrieben, wenn man behauptet, daß wir an der Schwelle zu grundlegend neuen Einsichten in das Wesen des Naturgeschehens stehen.

Es läßt sich zeigen, daß bei Annahme einer Wechselwirkung zwischen lokalisiertem Teilchen und kontinuierlicher Umgebung unter Zugrundelegung bestimmter, einfacher Prinzipien dem Bewegungsprozeß ein wesenseigener Widerspruch im dialektischen Sinne zugesprochen werden *muß*, der — einmal begriffen — zur Deutung einer Reihe grundlegender Ergebnisse der modernen Physik führt.

Zu meinem Beitrag auf der Engels-Konferenz (Leipzig 1955) zum gleichen Thema ist zu sagen, daß die Probleme weitaus komplizierter sind, als in diesem Beitrag dargelegt wurde. Eingehendere Überlegungen zeigten, daß auf dem dort beschrittenen Wege keine brauchbaren Ergebnisse erzielt werden können. Die Behandlung insbesondere mikrophysikalischer Prozesse hält keiner ernsthaften Kritik stand.

Die vorliegende Arbeit erfüllt ihren Sinn, wenn sie dazu beiträgt, den Gedanken eines Widerspruchs in der mechanischen Ortsbewegung wachzuhalten und zur Diskussion herauszufordern.

David Hilbert und die Grundlagenkrise der modernen Mathematik

Von WOLFGANG ELERT (Köthen)

David Hilbert wird von bürgerlicher Seite gern als der größte Mathematiker nach Gauß bezeichnet, weil er auf allen Gebieten der Mathematik und mathematischen Physik umfassende Vertiefungen und Neuerungen schuf. L. Bieberbach schrieb 1943 zum Tode Hilberts: „Es ist keiner unter den übriggebliebenen Mathematikern in aller Welt, der ihm auch nur entfernt gliche.“ Deshalb erfolgte zum 90. Geburtstage Hilberts (geb. 23. Januar 1862, gest. 14. Februar 1943) von bürgerlicher Seite eine Würdigung seiner Lebensarbeit als einer angeblich unübertrefflichen Leistung. Hier aber sollen nicht nur die positiven objektiven Leistungen Hilberts, sondern auch seine metaphysischen Schranken kritisch herausgearbeitet werden.

Der Verfasser möchte nicht in den Fehler des Objektivismus verfallen, über seinen Lehrer David Hilbert eine Lobeshymne wegen der einst von ihm erhaltenen Anerkennungen anzustimmen. Gerade aus Dankbarkeit gegenüber meinem einstigen Lehrer möchte ich im Nachklang zu seinem 90. Geburtstage etwas die Tragik aufzeigen, wie das mathematische Genie Hilberts aus materiellen, nämlich gesellschaftlichen Gründen an der in jeder Beziehung vollendeten Entfaltung seiner wissenschaftlichen Fähigkeiten gehindert wurde.

Es ist notwendig, einmal mathematisch-kritisch an Hilberts Lebensarbeit von der Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus aus heranzutreten. Doch können wir nicht die Meinung einiger Philosophen ohne genügende mathematische Kenntnis teilen, daß Hilberts mathematische Grundlagenarbeit völlig nichtig, ja erbärmlich gewesen sei, wie sie in der Logikdiskussion der letzten Jahre bisweilen unvorsichtig geäußert wurde.

Die Schwächen Hilberts zeigen sich, wie bei allen bürgerlichen Wissenschaftlern, sobald er sich in philosophische Fragestellungen begibt. Auch für Hilbert gilt die leninsche Formulierung, daß man den bürgerlichen Wissenschaftlern in philosophischer Hinsicht kaum ein Wort glauben kann. Bei aller Hochschätzung, die der Marxist Hilberts mathematischen Leistungen entgegen bringt, darf nicht die Kritik zurücktreten, die an Hilberts philosophischen Auffassungen notwendig ist. Es wird damit zugleich die Disharmonie oder der innere Widerspruch des großen bürgerlichen Forschers gezeigt, der Widerspruch, der für viele Leistungen bürgerlicher Wissenschaftler charakteristisch ist. Die hohe allseitige harmonische Strenge der Wissenschaft kann sich eben erst auf der weltanschaulichen Basis des Marxismus-Leninismus ergeben. Denn die ganze ideologische Widersprüchlichkeit und wissenschaftliche Inkonsequenz der bürgerlichen Wissenschaftler des 20. Jahrhunderts, die in den mathematischen Wissenschaften bis-

weilen Grundlagenkrisen auftürmen lassen, sind letzten Endes nur ein ideologischer Reflex der allgemeinen Krise des Kapitalismus.

Zweck dieser Betrachtungen soll es zugleich sein, dem Leser anzudeuten, wie an sich gerade die wissenschaftlichen Leistungen Hilberts eine von ihm selbst nicht erkannte Bestätigung des dialektischen Materialismus bringen, wenn man sie in wissenschaftlich strenger Konsequenz verfolgt, nämlich ihren rationellen Kern herausarbeitet.

Vielleicht darf hier noch auf eine merkwürdige gesellschaftliche Parallele zu einer anderen Grundlagenkrise in der Mathematik des klassischen griechischen Altertums hingewiesen werden. Da die reaktionäre Sklavenhalter-Philosophie Platons in der Mathematik nur eine reine und auf das Ewige und Vollkommene gerichtete Geometrie zuließ, blieb die Entwicklung der auf die praktischen Belange gerichteten Arithmetik zurück. Plutarch sagte über die Mathematik dieser Zeit, daß die Geometrie aristokratischer Natur sei, vom Sinnlichen und Vergänglichen ablenke und zum Ewigen hinführe und deshalb allein anerkannt werden könne; während die Arithmetik demokratischen Charakter habe, die Gleichheit fördere und deshalb verwerflich sei.¹ So konnte die griechische Mathematik die Probleme des Irrationalen infolge der betont geometrischen Denkweise nicht annähernd lösen, wie große Anstrengungen auch der geniale Eudoxos gemacht hatte, während eine arithmetisch-realere Denkweise zweifellos für die damalige Zeite eine bessere Klärung (wenn auch noch nicht im heutigen Dedekind-Cantorsche mengentheoretischen Sinne) hätte schaffen können. Es lag vielmehr ein beklemmendes Dilemma über den logisch tiefer dringenden großen Mathematikern des klassischen Hellas, ähnlich wie es in noch stärkerem Maße Hilbert an seinem Lebensabend erfahren mußte.

Im Gegensatz zu Felix Klein, der als großer Mathematiker der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in einer Zeit der Konsolidierung des Kapitalismus der Mathematik gleichsam seinen Stempel aufgedrückt hat und dessen Lebenswerk vom Standpunkt des dialektischen Materialismus aus wohl voll als wissenschaftlich fruchtbare Leistung anerkannt werden kann, steht David Hilberts Lebenswerk im Reflex der allgemeinen Krise des Kapitalismus und kann von der wissenschaftlichen Philosophie nicht insgesamt ohne Widerspruch hingenommen werden. F. Kleins Hauptleistung war in der großen Synthese mit dem Gruppenbegriff eine der wichtigsten Schöpfungen der Mathematik des 19. Jahrhunderts. Diese invariantentheoretische Synthese aller geometrischen Gebiete stellt wissenschaftstheoretisch eine Höherentwicklung der Mathematik dar. Die Ausarbeitung einer umfassenden mathematischen Invariantentheorie entsprach auch in stärkstem Maße den Gesetzmäßigkeiten der objektiven Realität, weil sie das mathematische Werkzeug der Relativitätstheorie und quantentheoretischen Gruppentheorie, also für Einsteins Tensoren, Heisenbergs Matrizen und Diracs Operatoren lieferte.

Hilberts Arbeit gehört fast völlig dem 20. Jahrhundert an und drückte mit ihren bahnbrechenden Neuerungen der Mathematik der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts ebenfalls ihren Stempel auf. Zwar ging er in der Jugend, entsprechend den allgemeinen mathematischen Aufgaben des 19. Jahrhunderts, von der *Invariantentheorie* aus und gab im ersten Jahrzehnt seiner wissenschaftlich-

¹ Vgl. hierzu auch G. Klaus: Die materialistischen Wurzeln der Mathematik. In: *Urania* 7/1949. S. 271

produktiven Tätigkeit seinem Grundproblem, der Aufstellung des vollen Invariantensystems gegebener Grundformen, eine umfassende und tiefeschürfende Lösung, um die viele Mathematiker lange und vergeblich gerungen hatten und die zugleich der modernen *Algebra* einen machtvollen Auftrieb gegeben hat. Von hier aus kam Hilbert beim Ausbau der körpertheoretischen algebraischen Methoden auch zur *Zahlentheorie*. Sein „Zahlbericht“ aus dem Jahre 1900 wurde (ebenso wie sein berühmter Vortrag „Mathematische Probleme“ auf dem internationalen Mathematikerkongreß in Paris 1900, der 23 Kernfragen den Mathematikern vorlegte) für die weitere Entwicklung richtungweisend, indem er ein ganzes Arbeitsfeld neuer Methoden und Ziele aufzeigte, auf dem er selbst auch mit vielen weiteren Arbeiten ausbauend vorgedrungen ist.

Aber seit der Jahrhundertwende, als noch einige zahlentheoretische Arbeiten Hilberts im Erscheinen begriffen waren, begannen sich zwei weitere Gebiete in noch viel größerem Maße (dabei soll das tiefeschürfende zahlentheoretische Werk Hilberts hier keineswegs verkleinert werden) als Hauptinhalt seiner Lebensarbeit zu entwickeln: 1. seit 1900 Ausarbeitung neuer Methoden der *Analysis* als Richtungsweiser für die mathematische Physik des 20. Jahrhunderts; 2. *Grundlagenforschung* der Mathematik. Vorstufe zu dieser Grundlagenforschung war Hilberts neue tiefdringende Axiomatik der Geometrie (1899 Grundlagen der Geometrie).

1. Hilberts Leistungen in der mathematischen Analysis und mathematischen Physik

In der Analysis oder Funktionenlehre schuf Hilbert durch die Entwicklung direkter Methoden der Variationsrechnung eine Neuerung von umwälzender Bedeutung. Von der auf Bernhard Riemann zurückgehenden Methode des sogenannten Dirichletschen Prinzips erkannte Hilbert den realen Kern mit unbestechlichem Blick auch für die realen Seinsbereiche, deren mehr oder weniger direktes isomorphes Abbild² bestimmte Gebiete der Analysis darstellen. Hilbert rettete die Methode des Dirichletschen Prinzips für die Verwendung in der mathematischen Physik vor der Weierstraßschen Kritik und fundierte es seit 1900 in genialer Weise neuartig. Im Gefolge dieser fruchtbaren umwälzenden Gedanken erwuchsen die für die mathematische Physik fundamentalen sogenannten *direkten Methoden der Variationsrechnung* und die Lehre von den Funktionen unendlich vieler Veränderlichen, insbesondere von den quadratischen Formen mit unendlich vielen Variablen, die auf dem von dem Schweden Ivar Fredholm seit 1900 mit so großem Erfolge entwickelten Gebiete der Integralgleichungen von Hilbert ab 1904 neuschöpfend zum Ansatz gebracht wurden. Es ergab sich so (unter Mitarbeit seines Schülers und heutigen Nationalpreisträgers *Erhard Schmidt*) die exakte Begründung der jetzt für die mathematische Physik und Technik zum umfangreichen Anwendungsgebiet gewordenen Lehre der *linearen Integralgleichungen* (1904–1910), die Hilbert selbst zu einem neuartigen Aufbau der kinetischen Gastheorie (1912 Zurückführung der Maxwell-Boltzmannschen Verteilungs-

² Unter der hier öfter genannten *Isomorphie zweier Bereiche* versteht man in der Mathematik ein solches Verhältnis dieser Bereiche, daß jedem einzelnen Element und jeder Beziehung zwischen den Elementen im einen Bereich ein bestimmtes Element bzw. eine bestimmte Beziehung zwischen den Elementen im anderen Bereich entspricht

funktion auf eine lineare Integralgleichung 2. Art) und der Strahlungstheorie (1913 Ableitung der Sätze von Kirchhoff mit Hilfe linearer Integralgleichungen) verwendete. So liegen Hilberts bleibende und bedeutendste Leistungen auf dem Gebiete der Analysis und ihrer Anwendungen in der mathematischen Physik. Er hat hier bei all seiner für einen bürgerlichen Forscher typischen Widersprüchlichkeit und Inkonsistenz, auf die weiter unten noch eingegangen wird, doch einen gesunden Blick für die objektiven Realitäten, um die es sich in der mathematischen Physik handelt, gezeigt. Als Beleg sei noch angeführt, daß er regelmäßig Vorlesungen über alle erdenklichen Gebiete der mathematischen Naturwissenschaften bis hin zur Stellarastronomie hielt.

Von den vielen Leistungen Hilberts in der *mathematischen Physik* muß außer der schon erwähnten neuen Begründung der kinetischen Gastheorie vor allem noch seine Axiomatik der elementaren Strahlungstheorie 1912–1914 genannt werden. Auch die von ihm forcierte vektormäßige Deutung der Mannigfaltigkeiten mit unendlich vielen Variablen als unendlichdimensionale mathematische Räume hat sich für die moderne vektormäßige Formulierung außer in vielen Gebieten der Mathematik besonders für die moderne theoretische Physik fruchtbar ausgewirkt. Hier sei noch auf Hilberts Beitrag zur Aufstellung der sogenannten allgemeinen Relativitätstheorie ausführlicher eingegangen.

Es soll das große Verdienst Einsteins nicht im geringsten von uns gemindert werden, der den Ruhm hat, als erster allgemein (Ansätze hierzu findet man bereits bei Leibniz und Huygens, die hierin so erhaben über Newtons Verabsolutierungen standen) auf die Relativität des Wahrheitsgehaltes der physikalischen Grundbegriffe³ und die Notwendigkeit der invarianten Formulierung der physikalischen Gesetze, d. h. die Trennung der zufälligen, durch den Bewegungszustand des Bezugssystems hereingekommenen Eigenschaften von den eigentlichen, zum Wesen der Prozesse gehörenden Elementen hingewiesen zu haben. Jedoch sei hier angeführt, daß in derselben Zeit, als Einstein am 21. und 22. November 1915 der Berliner Akademie der Wissenschaften seine beiden grundlegenden Abhandlungen „zur allgemeinen Relativitätstheorie“ vorlegte, Hilbert am 20. November 1915 der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften in seiner Abhandlung „Grundlagen der Physik“ eine andere Lösung desselben Problems gegeben hat, die Maßbestimmung der Raum-Zeit-Welt als beliebiger 4-dimensionaler Mannigfaltigkeit im Riemannschen Sinne unter Ausnutzung der Invarianzforderung und des Anschlusses an die Newtonsche Gravitationstheorie durchzuführen. Es ist bekannt, daß dies nicht zufällige Zusammentreffen keineswegs zu irgendwelchen Prioritätsstreitigkeiten zwischen Einstein und Hilbert führte, sondern gerade einen persönlichen engeren Kontakt mit fruchtbarem gegenseitigen Gedankenaustausch zur Folge hatte. Hilberts Hauptleistung in der sogenannten *allgemeinen Relativitätstheorie*, die er selbst als den Höhepunkt vielleicht seiner ganzen Lebensarbeit ansah, war jedenfalls die erstmalige Auffindung von Beziehungen zwischen den Gesetzen der Gravitation und den Maxwell'schen Gleichungen des elektromagnetischen Feldes. Hiermit war erstmalig eine Synthese zwischen den beiden Feldarten der klassischen Physik, die bis dahin beziehungslos neben-

³ Wir vermeiden hier die sonst allgemein übliche Formulierung „Relativierung der physikalischen Grundbegriffe“, um uns von den relativierenden Mißdeutungen der Relativitätstheorie zu distanzieren

einander gestanden hatten, gelungen. Diese Dinge sind hier erörtert, um einmal die ganze Natürlichkeit in der Aufstellung der *Relativitätstheorie* aufzudecken, die zugleich einen gewissen Höhepunkt in der unbewußten Anwendung der dialektischen Methode in der Physik seit Galilei, Leibniz und Huygens darstellt: Hier hatte sich die objektive Dialektik der Tatsachen gegen die im allgemeinen nicht dialektische Methode der Physiker durchgesetzt. Andererseits steht diese Synthese der beiden Feldarten des elektrischen und des Gravitationsfeldes nach Einsteins letzten Arbeiten heute wieder in der Diskussion. Insbesondere eröffnen sich nach sowjetischen (z. B. J. B. Rumer) und eigenen Untersuchungen neuartige Perspektiven für die inneren Zusammenhänge zwischen diesen Gebieten bei weiterer Abstraktion in „Räumen“ von 5 bzw. 6 Dimensionen.

Das Wesen der *mathematischen Physik* sah Hilbert in der Erprobung immer neuer und ständig verbesserter mathematischer Ansätze an Hand der Erfahrung. Insbesondere sah er, der sich viel produktiv mit den Methoden der Variationsrechnung in ihrer Anwendung auf die Integralprinzipie der mathematischen Physik beschäftigt hatte, in *Hamiltons Wirkungsprinzip* (nach dem Voraugange von Helmholtz und Planck) ein Grundprinzip der gesamten Physik, aus dem sich bekanntlich auch der Energieerhaltungssatz ableiten läßt und dessen Übertragung von der Mechanik auf die anderen Gebiete der Physik wesentliche Grundzüge in den Gesetzen über die Struktur der Materie enthüllen könne. Dabei muß zum Ruhme Hilberts gesagt werden, daß er sich hierbei (wie es auch M. Planck im Gegensatz zu modernen westeuropäischen Physikern tat) aller theologisierenden Spekulationen über eine angebliche teleologische, scheinbar kausalitätsfeindliche Aussage der *Integralprinzipie der mathematischen Physik* enthielt. Besonders von Leibniz und Maupertuis sind bekanntlich solche Argumente für eine Theodizee oder Rechtfertigung Gottes begründet. Das 18. Jahrhundert war ja eine Blütezeit dieser Physiko-Theologen. — Man kann in der Geschichte der Physik drei Strömungen von Physiko-Theologen in drei verschiedenen Jahrhunderten unterscheiden: a) im 18. Jahrhundert die Verwendung von Extremalprinzipien zur Theodizee; b) im 19. Jahrhundert trotz Zertrümmerung der dogmatischen Philosophie durch Kant: die entropologischen Gottesbeweise mit Hilfe der Verabsolutierung des Entropiesatzes; c) im 20. Jahrhundert die angebliche Akausalität, die Indeterminiertheit und angeblich prinzipielle Unbeobachtbarkeit in der Atomtheorie sowie ein angeblich expandierendes Weltall und eine „Erschaffung“ oder „Geburt der Welt“ (A. Unsöld, P. Jordan) zur Einführung theologisierender Mystifikationen.⁴

Im Gegensatz dazu sah Hilbert in *Hamiltons Wirkungsprinzip*, das gewissermaßen ein Prinzip der kleinsten Wirkung ist, nicht eine Zielstrebigkeit der Natur. Vielmehr sah er in diesem Prinzip eine der Invarianzforderung der Relativitätstheorie genügende mathematische Formulierung eines wichtigen Grundgesetzes aller im blinden Wirken der Naturkräfte ablaufenden Vorgänge, die mathematische Formulierung dieses wirklichen Grundgesetzes in der Form eines mathematischen Extremalprinzips. Dabei war dies keineswegs etwa im Sinne eines in der marxistisch-leninistischen Erkenntnistheorie mit Recht verworfenen Urprin-

⁴ Vgl. hierzu auch W. Elert-Landau: Der Entropiesatz und die Quantentheorie / Physik und dialektischer Materialismus. In: Einheit 5/1948. S. 456. Heute sind selbst die primitiven entropologischen Mystifikationen im kapitalistischen Westeuropa wieder aufgefrischt

zips gemeint; untersteht doch auch das Prinzip der kleinsten Wirkung wieder dem noch allgemeineren Kausalitätsprinzip. Sondern es sollte etwa sagen, daß die zu diesem Integralprinzip gehörenden Euler-Lagrangeschen Differentialgleichungen in adäquater Form wesentlich neue Aussagen über die Grundlagen der Dialektik des Geschehens bringen.

Die Ablehnung einer angeblich kausalitätsfeindlichen Aussage des Hamiltonschen Prinzips stimmt ganz überein mit Hilberts ständiger Betonung, daß das *Kausalitätsprinzip* wie in der klassischen Physik auch in der allgemeinen Relativitätstheorie in vollem Umfang gültig bleibt (Grundlagen der Physik 1915, 1917). Denn nach der gewöhnlichen Fassung der *allgemeinen Relativität* wird verlangt, daß durch den Zustand der Welt in Vergangenheit und Gegenwart vermöge der Naturgesetze der Zustand der Welt in der Zukunft eindeutig und notwendig bestimmt ist. Da aber die Werte irgendwelcher physikalischer Parameter sich durch Wechsel des Bezugssystems in andere Werte transformieren lassen, können ihre Zahlwerte, für sich allein genommen, nicht immer als Bestimmungsstücke des physikalischen Zustandes gemeint sein. Deshalb muß man, wie Hilbert genau angab, den Zustand erst exakt definieren, damit man auf Grund des Kausalgesetzes sichere Schlüsse ziehen kann.

Nach dieser kurzen Übersicht der unumschränkt positiven Leistungen Hilberts, zu denen er wegen der Unerbittlichkeit der Tatsachen doch trotz seiner (wie im folgenden ausgeführt werden soll) in der Tiefe metaphysisch verankerten erkenntnistheoretischen Grundkonzeption im wissenschaftlichen Denken gekommen war, muß nun auf die andere Seite der Lebensarbeit David Hilberts kurz eingegangen werden.

2. Hilberts vergebliches Bemühen in der mathematischen Grundlagenkrise

Bei allen bürgerlichen Klassikern (sowohl bei Leibniz, Newton, Kant, Hegel und Fichte, wie bei Goethe und Schiller; mit vielleicht einziger Ausnahme Lessings, der wenigstens vor der gesellschaftlichen Misere nicht kapituliert hat) findet man eine Zwiespältigkeit und Inkonsistenz des Charakters und der Leistung, die durch die gesellschaftlichen Verhältnisse bedingt sind und die sie neben den Perlen wissenschaftlicher Erkenntnisse oft die größten Banalitäten haben aussprechen lassen. In der Art, wie Hilbert die Grundlagenkrise in der Mathematik zu beheben bestrebt gewesen ist, die bei den bürgerlichen Mathematikern mit Beginn dieses Jahrhunderts infolge verabsolutierender, fehlerhaft idealisierender Denkweise zumindest als logisches Dilemma entstanden war, offenbart sich nun seine methaphysische Beschränkung.

Es soll keineswegs die große Arbeit Hilberts zur Axiomatisierung in der Mathematik und einigen mathematisch-physikalischen Gebieten als völlig wertlos verworfen werden. Wir müssen vielmehr Hilberts berühmte und tiefdringende, neue Axiomatik der Geometrie (zuerst erschienen 1899 als „Grundlagen der Geometrie“), wenn man von gelegentlichen Fehlinterpretationen hierin absieht, als eine Meisterleistung von bahnbrechender Wirkung für spätere Untersuchungen auf diesem Gebiet bezeichnen. Brachte doch dieses neue Hilbertsche Axiomensystem der Geometrie eine an Klarheit und Einfachheit einzigartige Neuerung. Wir messen der *Axiomatik* aber nicht die ungeheure Bedeutung bei, die ihr Hilbert in einem besonderen Teilgebiet der „Metamathematik“ zu-

geordnet hat, wollen vielmehr Axiomatisierungen in der Mathematik selbst als Nebenaufgaben mit einordnen. *Axiomatik* ist im Prinzip der systematisch-logische Aufbau einer Wissenschaft aus Grundforderungen oder Voraussetzungen (Axiomen), aus denen mit logischen Schlüssen alle übrigen Aussagen (Theoreme) deduziert werden. Dieser logische Aufbau ist in den mathematischen Wissenschaften ganz unerlässlich. In der Präzisierung der mathematischen Begriffe und in der mathematischen Logik hat also die Axiomatik ihren Platz. Auch für die Analyse des gesamten mathematischen Zusammenhanges bringt die *Axiomatik* großen Nutzen. Dabei ist allerdings zu beachten, daß die Axiome wie die gesamte Logik „akkumulierte Praxis“ (A. D. Alexandrow) darstellen und sich auf der Grundlage der Praxis weiter entwickeln. Kritisiert wird hier vielmehr eine Axiomatik der Mathematik nur in dem Sinne, daß sie in Überschätzung ihrer Bedeutung und völliger Verkennung ihrer Grenzen oft ausschließlich Selbstzweck in der Mathematik war und dann eben gegenüber der produktiv vordringenden Wissenschaft weniger Ansehen hat; zumal mit ihr oft die Aufstellung „ewig gültiger“ Axiome und Theoreme angestrebt wird und die Mathematik losgelöst von der Wirklichkeit, aus sich selbst bewiesen werden soll. Dieser Selbstzweck der *mathematischen Axiomatik* ist auch bei Hilbert und anderen modernen bürgerlichen Mathematikern zu finden, die die bei einer idealistischen Ausarbeitung der Mathematik entstehenden logischen Widersprüche, die in Wahrheit aber die Eigenschaften der Wirklichkeit widerspiegeln, mit der Axiomatik hinwegzuzaubern bestrebt sind. Leider ist Hilbert, worauf K. Schröter erst kürzlich hinwies,⁵ auch nicht ganz frei gewesen von einer an die Kantianer anschließenden verfehlten, nämlich positivistisch gefärbten Auslegung der Axiomatik, daß es sich bei ihr um sogenannte implizite Definitionen handele (im Anschluß an Kants Auffassung, daß Euklids geometrische Axiome angebliche synthetische Urteile a priori seien) und daß die axiomatische Methode implizit einen Gegenstandsbereich mit zugehörigen Eigenschaften und Relationen eindeutig festlege. Die deutsche idealistische Mathematik charakterisiert die Axiome als Aussagen, die eines Beweises weder fähig noch bedürftig seien. K. Schröter nennt solche idealistischen Fehlinterpretationen der axiomatischen Methode noch schlimmer als ihre Überschätzung.

Etwas günstiger liegen die Verhältnisse bei den oft fruchtbareren Axiomatisierungsarbeiten in der mathematischen Physik. Die Axiomatisierung etwa der Thermodynamik durch C. Carathéodory 1909 und M. Born 1921 hat M. Planck stets sehr geschätzt, weil sie neue Einblicke eröffnete. Desgleichen war die Axiomatisierung vieler Gebiete der mathematischen Physik durch Hilbert u. a. förderlich für Hilberts Beiträge zu der Aufstellung der sogenannten allgemeinen Relativitätstheorie. Die Axiomatik in der mathematischen Physik kann aber wieder ebenso mißdeutet und ideologisch mißbraucht werden wie die der Mathematik, die ihrerseits auch ihren Wert hat.

Diese deduktive Axiomatik, die von der meist induktiven historisch-genetischen Entwicklung zu unterscheiden ist, liegt an sich ganz im Sinne der exakten Hilbertschen Fundierungsbestrebungen einer *Beweistheorie* (so bezeichnete Hilbert seine Arbeiten über die Grundlagen der Mathematik), die bei der Axio-

⁵ K. Schröter: Die Tragweite und die Grenzen der Axiomatischen Methode. In: DZfPh 4/V/1957. S. 479

mathematisierung physikalischer Gebiete so erfolgreich war und gegenüber dem historisch-genetischen Aufbau neue Einsichten eröffnete: Die Axiomatik faßt das historisch Erarbeitete systematisch zusammen und arbeitet dabei das in diesem Rahmen Allgemeingültige heraus. Die Axiomatisierung mathematischer Gebiete ist von Hilbert ja auch schon in Angriff genommen worden (Vgl. besonders seine oben erwähnte Axiomatik der Geometrie 1899), als die Paradoxien in der Mengenlehre noch nicht zur Auswirkung gekommen waren. Kritisiert wird vom Standpunkt des dialektischen Materialismus aus also, daß Hilbert die *Axiomatik* in völliger Verkennung ihrer Grenzen benutzt hat, um tautologisch-deduktiv eine erstrebte Widerspruchslosigkeit im Sinne Kants zu erreichen. Das ist ein vergebliches Bemühen und führt schließlich so oft zu der völligen Ratlosigkeit, mit der die idealistische Philosophie bei den Problemen der Grundlagenforschung in der mengentheoretischen Fundierung der Mathematik am Ende dasteht.

Daß die idealistische Philosophie in der Grundlagenforschung der Mathematik so häufig am Ende ihrer Logik ist, zeigte sich immer wieder seit dem Auftreten von Widersprüchen in der Mengenlehre ab 1900 an ihrer bis zum Nihilismus gesteigerten Hilflosigkeit bei der tatsächlich doch so sehr fruchtbaren mengentheoretischen Fundierung der modernen Mathematik. So sprach zum Beispiel H. Weyl vom Teufelskreis, auf dem man sich bewege, ohne herauszukommen. E. Kamke sprach von Warnungstafeln, die man vor „verbotenen“ Gebieten errichten müsse, und sah wegen der Widersprüchlichkeit mengentheoretischer idealistischer Begriffe des Unendlichen keine Möglichkeit eines stichhaltigen Aufbaues der Mathematik mit ihr. So sah Kamke die Mengentheorie von Grund auf als falsch an, weil er starr an idealistisch-metaphysischer Widerspruchslosigkeit festhielt. Am umfassendsten ist die Verwerfung fruchtbar bewährter Gebiete der Mathematik bei der sogenannten intuitionistischen Grundlagenrichtung der Mathematik (Brouwer, Weyl u. a.), und es muß zum Ruhme Hilberts gesagt werden, daß er sich mit seiner ganzen Kraft solchem Nihilismus entgegenzustellen bestrebt war. Seine klare und eindeutige *Ablehnung des Intuitionismus*, der als Wahrheitskriterium mathematischer Erkenntnisse nur die finite Konstruierbarkeit gelten läßt und damit wertvolle Gebiete der Mathematik, die sich nur transfinit begründen lassen, sich aber in der Praxis bewährt haben, nicht anerkennt, entspricht im Grunde einer materialistischen Haltung. Denn für diese ist das Kriterium der Wahrheit auch bei mathematischen Erkenntnissen allein die Bewährung in der Praxis. Allerdings war eben Hilberts metaphysisch eingeengte Kraft in dieser Hinsicht recht unermöglich, wie er an seinem Lebensabend einsehen mußte, ohne den Grund hierfür zu erkennen. Und so unterscheidet sich Hilbert philosophisch sehr weit vom dialektischen Materialismus, der als strengste wissenschaftliche Methode auch mit der mengentheoretischen Fundierung der modernen Mathematik allein vereinbar ist, ja hier in der mathematischen wie in aller Entwicklung kein Abbrechen, keine Begrenzung, keine Verbotstafeln bewährter Gebiete kennt, weil er das mathematische Denken nicht a priori in starre axiomatische Schemata preßt.

Die *Mengentheorie* des Hallenser Mathematikers *Georg Cantor* (1845–1918) hat in den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts dem Unendlichen in der Mathematik Bürgerrecht verliehen, nachdem noch Gauß (und auf ihn bezogen sich die kläglichen Opponenten Cantors; Hilbert sprach stets mit der größten

Achtung von Cantor) das *Unendliche* aus der Mathematik völlig verbannt wissen wollte. Die *Mengentheorie* zeigte, daß es verschiedene Abstufungen des Unendlichen gibt und führte die Behandlung des Unendlichen auf das Endliche zurück; sie verstärkte die Fundamente der Analysis und führte zum Beispiel zum Aufbau neuer Integralbegriffe. Aber sie zeigte auch, daß in ihr und damit im Fundament der Mathematik Widersprüche vorhanden sind.

Nun lehrt die Anwendung der dialektischen Methode, daß schon in den einfachsten Begriffen Widersprüche enthalten sind. Erst recht sind die höheren, komplizierten Begriffe der modernen Mathematik und Physik mit ihren mannigfaltigen inneren Widersprüchen und ihrem dynamischen Verhalten ohne die dialektische Methode mit der formalen Logik allein nicht verständlich. Die statischen, starren Begriffe sind ja zum Beispiel für die klassische Physik typisch. Aber die moderne Wissenschaft hat als Widerspiegelung des veränderlich-dynamischen Verhaltens der Materie entsprechend der Auffassung des dialektischen Materialismus von der Einheit von Materie und Bewegung das widersprüchliche und dynamische Verhalten mit immer komplizierteren Begriffen mehr und mehr erfaßt und erschlossen. Dies gilt nicht zuletzt für den Begriff des Unendlichen in der modernen Mathematik, dessen Antinomien der formalen Logik allein unverständlich sind, aber mit der dialektischen Methode in ganzer Tiefe aufgeklärt, aufgelöst werden. Diese dialektischen *Widersprüche in der Mengenlehre*, die von dort aus in die Fundamente der Mathematik übergingen, führten infolge der metaphysisch beschränkten Denkmethode der bürgerlichen Mathematiker zum logischen Dilemma, zur philosophischen *Grundlagenkrise in der Mathematik*. Man sprach von den „unheimlichen“ Widersprüchen in der Mengenlehre seit 1900. Hier aber vermochten die aus dieser Grundlagenkrise gewissermaßen als Heilkuren erwachsenen erkenntnistheoretisch-idealistischen Richtungen des Logizismus (Frege, Russell), des am radikalsten vorgehenden Intuitionismus (Brouwer, Weyl) und des Formalismus mit der Metamathematik (Hilbert) keine Aufklärung und keine Heilung des „Leidens“ der Mengenlehre zu geben.

Brouwers Intuitionismus als Radikalkur zur Heilung der „Leiden“ der Mengenlehre, nämlich keine Mengen von überabzählbarer Mächtigkeit zu verwenden und nur (nach dem Vorbild der Urintuition der Zahlenreihe) finit, d. h. in endlich vielen Denkschritten gewinnbare Ergebnisse der Mathematik zuzulassen und damit die Paradoxien der Mengenlehre zu beseitigen, lehnte Hilbert ab, wie bereits erörtert wurde. Sein gesunder Blick für den aus der praktischen Bewährung folgenden Wahrheitswert der im allgemeinen nur transfinit deduzierbaren Analysis widerstrebt dem, da er sich (nach seinen Worten) aus dem Paradies der Analysis nicht vertreiben lassen wollte. Und so baute er unter der Bezeichnung *formalistische Methode* eine *Metatheorie* (auch *Metamathematik* genannt) auf, die ihm und anderen idealistischen Mathematikern zunächst fruchtbarer zu sein schien. Über den finiten Standpunkt Brouwers hinausgehend sollen die Voraussetzungen der Mathematik des transfiniten Unendlichen in Axiomen formuliert, die gesamte Mathematik des Unendlichen dann aus diesen Axiomen deduziert und schließlich die *Widerspruchsfreiheit* aller aus diesen Axiomen logisch deduzierbaren Ergebnisse wieder mit Hilfe der Logik bewiesen werden. Damit sei nach Hilberts damaliger Formulierung die Gewähr gegeben, daß man zu keinem Widerspruch, also auch nicht zu den „unheimlichen“ Paradoxien der Mengenlehre kommen könne. Bei diesem angeblichen Beweis der *Widerspruchsfreiheit*

freiheit wird das Axiomensystem mit den aus ihm folgenden Sätzen nur formal oder inhaltsleer (deshalb sprach er von der *formalistischen Methode*) betrachtet und untersucht, ob nach bestimmten Regeln aus schon vorgegebenen Zeichen- oder Symbolreihen gewisse neue Symbolreihen hergestellt werden können, die inhaltlich als Ausdruck eines Widerspruches interpretiert werden müssen. Ein solches von Hilbert *Metamathematik* genanntes formales Verfahren hat also das in der Mathematik bei den Beweisen verwendete logische Vorgehen selbst zum Gegenstand einer logischen Untersuchung gemacht (Beweistheorie), und es werden von dem materialistischen Erkenntnistheoretiker hier sogleich vielfache Bedenken, nicht zuletzt der Einwand des logischen Zirkelschlusses, aufgeworfen werden müssen. Tatsächlich wurde diese *formalistische Metatheorie* Hilberts auch bei den idealistischen Mathematikern bis zu der Entdeckung des Mathematikers Kurt Gödel 1930 sehr ernst genommen. Dann stürzten sie sich aber infolge Fehlinterpretation des Gödelschen Ergebnisses in Pessimismus und Nihilismus.

Der *Formalismus Hilberts* übertreibt eine gewisse notwendigerweise formale Seite der Mathematik ins uferlose und ersetzt die gesamte Mathematik durch einen formalen Apparat, so daß die Begründung der Mathematik eben nicht mehr in der Übereinstimmung ihrer Aussagen mit der Wirklichkeit, sondern in der formalen Widerspruchsfreiheit der Berechnungen mit Symbolen gesehen wird. Die zur Lösung gewisser Aufgaben der Mathematik notwendige Formalisierung kann nicht die gesamte Mathematik erschöpfen, deren Begriffe und Theoreme mit der Wirklichkeit unendlich mannigfaltig nach ihrem Inhalt und der Möglichkeit der Entwicklung verbunden sind. Wenn aber eine notwendige Formalisierung in der Mathematik nicht einmal die einfachsten Theoreme in ihrer möglichen Entwicklung ganz erfaßt, kann eine völlig formalisierte mathematische Logik unmöglich zur alleinigen Grundlage der Mathematik, nämlich zur Zurückführung der gesamten Mathematik auf formale Operationen mit Symbolen benutzt werden. Der *Formalismus Hilberts* widerspricht dem Wesen der Mathematik! Denn jede inhaltsbezogene Aussage (und hierauf bezieht sich die Mathematik in ihrer Wurzel) ist nach Lenin dialektisch, da sie ein Moment des Überganges, der Entwicklung, der Unerschöpflichkeit des Inhaltes in sich einschließt. Deshalb kann solch einfacher Satz niemals vollständig durch eine Formel erfaßt werden, und erst recht nicht kann eine ganze Theorie durch eine formale Schreibung mit Symbolen ersetzt und begründet werden.

Es ist bekannt, daß Hilberts metamathematische Bemühungen um den Beweis der Widerspruchsfreiheit in der Mathematik (auch *metatheoretische Beweistheorie* genannt) nicht vollständig durchgeführt werden konnten; und es sind inzwischen allenthalben Zweifel an der Durchführbarkeit aufgetreten. Der Mathematiker Kurt Gödel entdeckte nämlich 1930 in der Beweistheorie, daß die Widerspruchsfreiheit eines logischen Satzsystems niemals allein innerhalb dieses Satzsystems, ohne Heranziehung von Schlußverfahren, die über dieses System hinausführen, bewiesen werden kann. Tatsächlich ist es niemals möglich, die Mathematik aus sich selbst heraus ohne Berücksichtigung der entsprechenden isomorphen Realitätsbereiche oder der materiellen Grundlage tautologisch widerspruchsfrei aufzubauen. Der axiomatische Aufbau der Mengenlehre legt nämlich die Paradoxien der Mengenlehre in die Widersprüche der Grundlagen. Da eine gewisse nichtantagonistische Widersprüchlichkeit wird sich in der Mathe-

matik allein schon wegen der Widersprüchlichkeit des Unendlichen stets finden. Das ist eine Feststellung, die „nur im dialektischen Materialismus sinnvoll ist, aber in jeder anderen Philosophie katastrophal wirkt“ (G. Klaus). Während für die Dialektik der Widerspruch in allem Sein etwas Natürliches und ständig Anzutreffendes ist, sieht der undialektische oder metaphysisch beschränkte Denker in den Widersprüchen stets einen Fehler, eine Unmöglichkeit im Denken, indem er aus den dialektischen Widersprüchen logische Widersprüche macht. Statt die logischen Kategorien auf Grund der Erfahrungen mit der materiellen Umwelt, aus der sich auch die mathematischen Systeme im tiefsten Wesen herleiten, zu erweitern und sie ihnen elastisch anzupassen, war Hilbert bekanntlich grundsätzlich bestrebt, alle Widersprüche, die in den Grundlagen einer idealistisch aufgefaßten Mathematik auftreten, durch tautologische Axiomatik zu überwinden.

Das wichtige *Resultat Gödels* ist, daß es im allgemeinen Falle eines mathematischen Axiomensystems und damit Aussagengebietes keine entscheidbaren Mengen von Aussagen gibt, aus der alle wahren oder richtigen Aussagen beweisbar sind. Es gibt also nach Gödel in diesem Bereich unentscheidbare Aussagen, die wohl wahr, aber nicht mit dem zugrunde liegenden Axiomensystem beweisbar sind. Trotzdem wird bei Gödel gezeigt, daß diese innerhalb des Axiomensystems unentscheidbaren Aussagen nachweisbar wahr sind, wenn weitere Beweismethoden und Begriffsbildungen herangezogen werden. Wie schon K. Schröter betonte⁶, liegt für den materialistischen Mathematiker aber kein Grund vor, aus diesen Gödelschen Ergebnissen über Unvollständigkeitssätze agnostizistische und nihilistische Folgerungen zu ziehen. Denn die in einem Axiomensystem nicht entscheidbaren Aussagen können doch als wahr nachgewiesen, also in anderem Sinne doch entschieden werden. Es darf eben kein endgültig festliegendes Axiomensystem der allgemeinen mathematischen Grundlagenforschung zugrunde gelegt werden, sondern es muß ein transfinit fortgesetztes System sein, gemäß den ständig umfassender werdenden Begriffsbildungen und Beweismethoden entsprechend der Entwicklung der Wissenschaft. Bei solcher kritischen, von Überschätzungen freien Beurteilung der axiomatischen Methoden behält die *Axiomatik* aber weiterhin ihren objektiven Wert.

Wie sehen also, daß die formale Logik der idealistisch gedeuteten Mathematik allein sich in Antinomien verstrickt. Deshalb wurde hier wiederholt davon gesprochen, daß die formale Logik allein zur Erkenntnis nicht ausreicht, daß hierzu die dialektische Methode notwendig ist. Gemeint ist hiermit, daß die dialektische Methode bei den Grundoperationen der Logik, nämlich bei der Auswahl und Definition der Begriffe, bei der Formulierung der Urteile und bei der Art der Schlußfolgerungen entscheidenden Einfluß haben kann und soll. Schon Hegel hatte einst den Ausbau einer über die formale aristotelische Logik erweiterten dialektischen Logik (in Hegels Formulierung) gefordert, ohne freilich selbst dabei konsequent zu bleiben. Denn wenn die dialektische Methode überall die Zusammenhänge betont, darf sie auch nicht den wenigstens indirekten Zusammenhang selbst des abstraktesten Denkens mit der Erfahrung an der materiellen Welt übersehen. Die Loslösung des Denkens von der Realität, wie es in der idealistisch aufgefaßten Mathematik geschieht, ist typisch undialektisch.

⁶ Ebenda: S. 484

tisch: Sie verstößt gegen das Prinzip der Dialektik von den allseitigen Zusammenhängen.

Es mag so aus unseren Ausführungen wohl hervorgehen, daß wir das *Wesen der wissenschaftlichen Philosophie* als eine Grundlagenforschung sehen, die nicht neben oder über den Einzelwissenschaften steht, sondern mit ihnen eng verbunden ihnen Weg, Rahmen und Ziel gibt und ihre Grundfragen behandelt. Damit stimmte auch Hilbert vielfach überein, wenn er sagte, daß die Philosophie die Aufgabe der Grundlagenforschung habe. Die großen Abweichungen aber zeigen sich allgemein bei der Frage nach der *Methode der Philosophie*. Hier ist ein geschichtlicher Rückblick aufschlußreich. Während im Mittelalter die scholastische Philosophie more mystico methodisch vorging, d. h. die Grundfragen mehr glaubens- als erkenntnistmäßig behandelt wurden, betrieb man zur Zeit Descartes', Leibniz' und Spinozas die Philosophie (als typisch für das Zeitalter des Rationalismus) more mathematico und noch bei Kant war die Mathematik mit ihrer inneren Überzeugungskraft der Ausgang der Philosophie. Jedoch kann die Methode der modernen wissenschaftlichen Philosophie nur eine Methode more physico, nach dem Vorbild der theoretischen Physik sein.

Es ist eine Tragik des exakten Denkers und Axiomatikers Hilbert, daß ihm die neuen und tiefgründigen Aspekte der Dialektik in bezug auf den Ausbau einer dialektischen Wissenschaftstheorie und besonders das Auftreten von Grundlagenkrisen in den mathematischen Wissenschaften (Mathematik, Physik und theoretische Logik) noch verschlossen waren. Wie manche unnütze und aufreibende Kleinarbeit und welche aufregenden, katastrophalen wissenschaftlichen Erlebnisse am Lebensabend hätten diesem großen Denker, der geistesgeschichtlich in seiner Zeit und Umwelt beschränkt blieb, erspart bleiben können! Wie ungeheuer bedeutungsvoll erscheint dem dialektischen Materialisten nicht zuletzt deshalb die wiederholte Betonung Lenins, eine nichtformale oder Inhaltslogik aufzubauen, die mit der Erkenntnistheorie eng verbunden ist und das gerade Gegenteil zu Hilberts stark überschätzten formalistischen Leerformen in der Logik bedeutet. Die logischen Leerformen sind in der mathematischen Logik gewiß oft notwendige Arbeitsmittel; aber sie dürfen nicht Grundlage der gesamten Denkweise sein und das ausschließlich erstrebte Ziel, wie es typisch Hilberts Anspruch formuliert: „Die Wissenschaft endet in der Abstraktion“. Schon bei dem nicht fehlinterpretierten und verfälschten Aristoteles, der eine (verglichen mit dem heutigen idealistischen Mathematiker) wissenschaftstheoretisch muster-gültige Definition des Wahrheitsbegriffes der Aussagen hatte, sind die Aussagen im allgemeinen nicht Aussagen über Urteile, sondern solche über objektive Sachverhalte. Die inhaltliche Logik, die einen Hinweis auf Sinn oder Bedeutung der mathematischen Begriffe und Abstraktionen im Bereich möglicher Anwendungen und realer Gegebenheiten gibt, ist eine erweiterte Logik, das heißt eine Wissenschaft der Gesetze des Denkens, die (wie schon Hegel in seiner „Wissenschaft der Logik“ betonte) außer der axiomatischen auch die dialektische Methode enthält. Lenin hat wiederholt betont, daß in jedem selbst einfachsten Satz, wenn er inhaltsbezogen ist, bereits alle Elemente der Dialektik wie in einer Zelle enthalten sind.

Der Marxist weiß, daß die bürgerliche, metaphysisch verabsolutierende Denkweise zur Krise führt, deren Ursache, Auflösung, ja Überwindung nur im dialektischen Materialismus möglich ist. Nur diese wissenschaftliche Philosophie

kann die Paradoxien der mathematischen Logik und die (nach bürgerlicher Formulierung „unheimlichen“) Antinomien der Mengenlehre aufklären und auflösen. Alle Versuche einer axiomatischen oder tautologischen Begründung der Mathematik im Sinne Kants zum Zwecke einer Beseitigung sämtlicher Paradoxien und Antinomien auch von nichtantagonistischer Natur aber erscheinen aussichtslos, da die Wirklichkeit in sich widersprüchlich ist und diese Widersprüchlichkeit der mehr oder weniger direkt zugehörigen isomorphen Gegenstands- oder Realitätsbereiche sich auch in den ihnen entsprechenden mathematischen Disziplinen abbilden wird.⁷ — Schon Bernhard Bolzano (1781–1848), der böhmische Leibniz, hatte einst in seinen „Paradoxien des Unendlichen“ in unbewußter meisterlicher Anwendung der Dialektik tiefdringende Erkenntnisse über Widersprüchlichkeiten des Unendlichen als Urbegriff gewonnen. Zu diesem Urbegriff war er in ketzerischer religiöser Mystik als Sozialethiker gekommen. Bolzanos dialektische Ausgangsmethode, die vielfach an die mittelalterliche kritische Häretik erinnert, mag heute anfechtbar sein; seine Ergebnisse als Vorläufer Cantors sind aber (worauf E. Winter kürzlich hinwies) von der heutigen Mathematik noch nicht ausgeschöpft.

Der philosophische Idealismus der bürgerlichen Mathematiker sieht nun in den mathematischen Abstraktionen ziemlich freie Schöpfungen der reinen Vernunft, die als apriorische Vernunftkenntnisse unabhängig und vor jeder Erfahrung weitgehend beliebig übereinander getürmt werden können. Dabei überschätzen und übertreiben die erkenntnistheoretischen Idealisten eine bei der mathematischen Begriffsbildung zunächst bestehende relative Freiheit ins uferlose. Im Gegensatz hierzu lehrt der dialektische Materialismus, daß die ersten mathematischen Begriffe direkt durch Abstraktionen aus der realen Außenwelt stammen, während die höheren Abstraktionen der modernen Mathematik zwar nicht *unmittelbare* Kopien oder Widerspiegelungen bestimmter Bereiche der objektiven Realität sind, wohl aber Widerspiegelungen allgemeiner Zusammenhänge. Daher können auch sie über eine Reihe von Stufen hinweg in der Praxis bestätigt werden. Der dialektische Materialist weiß, daß sich die Mathematik von den Naturwissenschaften durch eine Eigengesetzlichkeit unterscheidet, die es erlaubt, innerhalb gewisser Grenzen mathematische Abstraktionen untereinander zu verknüpfen, wenn sich solche weitgehende Abstraktion an der praktischen Erfahrung bewährt, und daß diesen begrifflichen Assoziationen Beziehungen innerhalb der materiellen Wirklichkeit entsprechen. Die mathematischen Intuitionen und Schlußfolgerungen spiegeln auch den objektiven Zusammenhang der Natur wider, d. h. die Dialektik des Denkens ist ein Reflex der objektiven Dialektik der Natur. Eine logische Schlußfolgerung ist die Widerspiegelung der Zusammenhänge der Natur in dem Zusammenhang der Gedanken (A. D. Alexandrow).

So müssen wir nach einer Andeutung der mathematischen Verdienste Hilberts mit einer philosophischen, nämlich wissenschaftstheoretischen Kritik schließen. Wir wollen dem Leser nicht verschweigen, daß Hilberts von bürgerlicher Seite oft gerühmter erkenntnistheoretischer mathematischer Optimismus, der wohl am klarsten in seiner auf dem Pariser Mathematikerkongreß getanen Äußerung,

⁷ Vgl. G. Klaus: Mathematik und Realität. In: Einheit 2/1949 S. 165 und 4/1949 S. 351

daß sich jedes exakt formulierte Problem auch lösen lasse, zum Ausdruck kommt, mit dem erkenntnistheoretischen Optimismus des dialektischen Materialismus nichts gemein hat. Hilberts mathematischer Optimismus ist vielmehr der nicht viel besagende Optimismus einer finit-formalistischen mathematischen Logik mit einem die Realität völlig einseitig abbildenden tautologischen Zeichensystem. Ja, ein bürgerlicher Philosoph, für den im Sinne Kants die Widerspruchlosigkeit der oberste Glaubensgrundsatz ist (wie es Hilbert in seinem Lehrbuch der theoretischen Logik formulierte), kann mit dem dialektischen Materialismus nichts gemein haben. So war Hilbert als Begründer der *formalistischen Auffassung der Mathematik* der typische Antidialektiker und seine wiederholt mündlich geäußerte Ablehnung und Bekämpfung jeglicher Mystik und Metaphysik sind im wahren Wesen nämlich eine positivistische Verwerfung sowohl des Idealismus wie des Materialismus, somit eben doch *Idealismus!* Deshalb müssen wir Marxisten Hilbert als Mathematiker wohl außerordentlich hochschätzen, als Philosophen aber müssen wir ihn kritisieren. Seine wirklichen wissenschaftlichen Leistungen stehen im Widerspruch zu seinen idealistischen und antidialektischen philosophischen Anschauungen und bestätigen auf ihre Weise die Richtigkeit des dialektischen Materialismus. Gerade die von Hilbert entwickelten Methoden der mathematischen Physik, insbesondere das ganze Gebiet der Variationsrechnung und die mit ihr zusammenhängende Theorie der Integralgleichungen, die von Hilbert so fruchtbar in der theoretischen Physik verwendet wurden, sind ein hervorragendes Beispiel für die spontane Anwendung der Dialektik.

Um es zusammenfassen: Immer wieder zeigt es sich, daß kein Weg um den dialektischen Materialismus als Denk- und Forschungsmethode herumführt. Denn es gibt eine objektive Wahrheit, und sie ist unerbittlich. Vom Wissenschaftler aber müssen wir verlangen, daß er den Mut hat, für das wissenschaftlich Richtige Partei zu ergreifen.

Kamen einige bürgerliche Mathematiker wegen des unerbittlichen Zwanges der objektiven Realität in den entscheidenden Punkten ihres Denkens wenigstens unbewußt zur Anwendung der dialektischen Methode, so ist David Hilbert hierzu in der mathematischen Grundlagenforschung niemals gekommen. David Hilbert war mit seiner genialen mathematischen Begabung in unser Jahrhundert, also in die schwere Zeit der allgemeinen Krise des Kapitalismus hineingestellt, in der die bürgerliche Ideologie und Philosophie immer reaktionärere Züge annimmt. Da er in seinem Denken ganz der unwissenschaftlichen bürgerlichen Weltanschauung verhaftet blieb, konnten seine hervorragenden mathematischen Fähigkeiten leider nicht immer voll zur Entfaltung kommen.

Da Hilbert in extremer Betonung Ziel und Ende der Wissenschaft in der Abstraktion sah, unterscheidet er sich beträchtlich von seinem Schüler und Mitarbeiter R. Courant, der (darin zum Beispiel B. Riemann ganz ähnlich) etwa in jedem Ansatz zur Lösung von Differentialgleichungen (selbst in der abstrakten Laplace-Transformation) oder in den direkten Methoden der Variationsrechnung durch die dahinter liegenden physikalisch-materiellen Bedeutungen angeregt wurde. Auch Lagrange hat nachweislich bei der Begründung seiner genialen Methode der Variation der Konstanten die dahinter liegenden materiellen Struktureigenschaften im Auge gehabt.

So mag zusammenfassend betont sein, wie sehr die dialektische Methode auch für die moderne Mathematik das adäquate Rüstzeug und die fruchtbare Erkenntnis-methode darstellt. Es bleibt die Aufgabe, in weiteren Darstellungen zu zeigen, wie einige geniale Mathematiker die dialektische Methode unbewußt geradezu virtuos gemeistert und deshalb äußerst fruchtbare Neuschöpfungen gebracht haben.

Über einen Wesenszug des sozialistischen Staatsbewußtseins in der Deutschen Demokratischen Republik

Von JÖRG VORHOLZER (Berlin)

Die Probleme der Herausbildung und Festigung des sozialistischen Staatsbewußtseins in der Deutschen Demokratischen Republik haben eine außerordentliche Bedeutung erlangt. Unter Führung der Partei der Arbeiterklasse schufen die Werktätigen in einem historisch kurzen Zeitraum in der Deutschen Demokratischen Republik das Fundament des Sozialismus. Die Erfolge des sozialistischen Aufbauwerkes bringen zum Ausdruck: Auf der Basis der neuen sozial-ökonomischen Grundlagen bzw. in dialektischer Wechselwirkung mit ihr vollzieht sich unter dem Einfluß der Erziehungsarbeit der Partei der Arbeiterklasse, des Arbeiter-und-Bauern-Staates und der Massenorganisationen eine tiefgreifende geistige Umwandlung der Werktätigen. Die Vollendung des sozialistischen Aufbaues erfordert Millionen Menschen, die im Bewußtsein ihrer im Arbeiter-und-Bauern-Staate organisierten Kraft die gesellschaftliche Vorwärtsentwicklung selbst lenken, die alle Probleme des gesellschaftlichen Lebens selbst meistern. Es versteht sich, daß die systematische theoretische Untersuchung der in diesem Prozeß notwendig vor sich gehenden geistigen Umwandlung, insbesondere im politischen Bewußtsein der Menschen, eine sehr wichtige Aufgabe ist, deren richtige Lösung der revolutionären Praxis voranhilft.

Im Rahmen dieses Artikels kann nur auf *eine* Seite des Problems hingewiesen werden: auf die Herausbildung *eines* Wesenzuges des sozialistischen Staatsbewußtseins der Bürger der Deutschen Demokratischen Republik.

Was das Wesen des sozialistischen Staatsbewußtseins überhaupt anbetrifft, so läßt sich darüber zusammenfassend sagen: Das sozialistische Staatsbewußtsein ist der Kern des hochentwickelten, vom Marxismus-Leninismus theoretisch fundierten politischen Bewußtseins der herrschenden Arbeiterklasse und ihrer Verbündeten. In seinem Wesen durch die politische Ideologie der Arbeiterklasse und ihrer Partei bestimmt und die neuen, sozialistischen Produktionsverhältnisse zur objektiven gesellschaftlichen Grundlage, hat es die tieferen Zusammenhänge der neuen Gesellschafts- und Staatsordnung geistig erfaßt und bringt die politisch-staatlichen Erfordernisse zu deren weiteren Entwicklung zum Ausdruck. Es begreift den Arbeiter-und-Bauern-Staat als das Hauptinstrument der Arbeiterklasse und ihrer Verbündeten zur Verwirklichung des Sozialismus. Indem das sozialistische Staatsbewußtsein die Volksmassen ergreift und deren individuellen Kräfte als im Staate organisierte bewußte gesellschaftliche Kräfte zur Entfaltung bringt, verwirklicht es seine mächtige, aktive Kraft. Der bewußte Bürger des Arbeiter-und-Bauern-Staates zeichnet sich vor allem dadurch aus, daß er die grundlegenden Gesetzmäßigkeiten der prole-

tarischen Revolution und des sozialistischen Aufbaus kennt und danach handelt, daß er, ergriffen von den Ideen des sozialistischen Internationalismus und Patriotismus, für die Durchsetzung dieser Gesetzmäßigkeiten mit seiner ganzen Person eintritt.¹

Um diese allgemeine Bestimmung des sozialistischen Staatsbewußtseins zu vertiefen, müssen m. E. folgende, voneinander nicht zu trennende Wesenszüge des sozialistischen Staatsbewußtseins — die im Rahmen dieses Artikels nur angedeutet werden können — hervorgehoben werden:

Erstens: Das sozialistische Staatsbewußtsein ist seinem innersten Wesen, seinem Klassencharakter nach gleichsam der Kern des politischen Bewußtseins der herrschenden Arbeiterklasse, die unter Führung ihrer marxistisch-leninistischen Partei den Sozialismus aufbaut, die die breiten Massen auf den sozialistischen Weg führt. Die proletarische Staatsmacht ist das Hauptinstrument bei der Lösung der historisch-notwendigen Aufgaben des sozialistischen Aufbaus. Insofern sich die von der herrschenden Arbeiterklasse bzw. deren bewußten Vortrupp erzeugten und in die Massen getragenen politischen Ideen direkt auf dieses entscheidende Instrument beziehen, insofern sie direkt einmünden in die Fragen der politischen Organisation der Herrschaft der Arbeiterklasse und der Ausübung dieser Herrschaft, treffen sie sich wie in einem Prisma im sozialistischen Staatsbewußtsein. Dieses spiegelt in den Köpfen der fortgeschrittenen Arbeiter und ihrer Bundesgenossen die tieferen Zusammenhänge der neuen Gesellschafts- und Staatsordnung wider und bringt konzentriert die politisch-staatlichen Erfordernisse zu deren Entwicklung, d. h. zur Durchsetzung der historischen Aufgabe der Arbeiterklasse, zum Ausdruck.

Zweitens: Das sozialistische Staatsbewußtsein ist — wie die proletarische Ideologie überhaupt — durchdrungen von den Ideen des sozialistischen Internationalismus. In diesem widerspiegelt sich (im dialektischen Sinne), daß die proletarische Staatsmacht ein mächtiges Instrument zur Verwirklichung solcher Prinzipien des sozialistischen Internationalismus ist, wie vor allem die brüderliche gegenseitige Hilfe und Unterstützung anderer sozialistischer Staaten und der antiimperialistischen Befreiungsbewegung. Die sozialistischen Staatsbürger stärken im Bewußtsein ihrer im Staate organisierten Kraft die brüderliche Einheit der sozialistischen Staaten und unterstützen die antiimperialistischen Befreiungsbewegungen, so daß sich die von Marx und Engels vor nunmehr 110 Jahren getroffene geniale Voraussage bestätigt: „In dem Maße wie die Exploitation des einen Individuums durch das andere aufgehoben wird, wird die Exploitation einer Nation durch die andere aufgehoben. Mit dem Gegensatz der Klassen im Innern der Nationen fällt die feindliche Stellung der Nationen gegeneinander.“²

Drittens: Das sozialistische Staatsbewußtsein bringt — wie die proletarische Ideologie überhaupt — zugleich die wahren Interessen der anderen Klassen und Schichten des Volkes, das nationale Interesse zum Ausdruck. Im Gegensatz zur imperialistischen Bourgeoisie, deren überlebtes System die Existenz der Nation bedroht, führt die Arbeiterklasse alle Schichten des Volkes auf den sozialistischen Weg. Der Aufbau des Sozialismus bedeutet, daß jeder einzelne Bürger eine ge-

¹ Vgl. Jörg Vorholzer: Über das sozialistische Staatsbewußtsein und seine Entwicklung in der Deutschen Demokratischen Republik. In: Einheit. Heft 10/1958. S. 1468

² Karl Marx/Friedrich Engels: Ausgew. Schriften in zwei Bänden. Bd. I. Berlin 1955. S. 40

sicherte und glückliche Perspektive hat, daß die Nation vor den tödlichen Gefahren des Imperialismus und Militarismus bewahrt und ihrer Wiedergeburt entgegengeführt wird. Indem die Arbeiterklasse unter Führung ihrer marxistisch-leninistischen Partei alle friedliebenden und demokratischen Kräfte um sich schart, die sozialistische Ideologie in die Reihen ihrer Verbündeten, in die Volksmassen hineinträgt und alle Schichten des Volkes in den Kampf für den sozialistischen Aufbau und die nationale Wiedergeburt einbezieht, erhält auch der Patriotismus einen qualitativ neuen Inhalt. Er läßt sich vor allem dadurch kennzeichnen, daß sozialistischer Internationalismus und sozialistischer Patriotismus eine untrennbare Einheit bilden. In dieser Einheit machen beide denn auch einen unabdingbaren Wesenszug des sozialistischen Staatsbewußtseins aus.

Viertens: Das sozialistische Staatsbewußtsein ist zutiefst durchdrungen von der Wissenschaft des Marxismus-Leninismus und erfordert von seinen Trägern eine immer höhere Bewußtheit ihrer tagtäglichen Handlungen im Hinblick auf den Gesamtprozeß der gesellschaftlichen Entwicklung. Dieses Wissen muß in die Erkenntnis einmünden, daß der Arbeiter-und-Bauer-Staat das Hauptinstrument bei der Durchsetzung der grundlegenden Gesetzmäßigkeiten des sozialistischen Aufbaus ist und daß er zur erfolgreichen Ausübung seiner Funktionen der revolutionären Diktatur des Proletariats durch die bewußten gesellschaftlichen Taten seiner Bürger ständig gestärkt werden muß. Es ist die Bewußtheit der Massen, die den sozialistischen Staat stark macht — sagte Lenin.

Fünftens: Das sozialistische Staatsbewußtsein ist durch die Einheit der fundierten sozialistischen Erkenntnisse seiner Träger mit deren politisch-moralischen Emotionen gekennzeichnet. Die Erkenntnisse des sozialistischen Staatsbürgers müssen mit tiefen, inneren politisch-moralischen Emotionen wie der Liebe zum sozialistischen Vaterland, zu dessen Gesellschafts- und Staatsordnung, dem uneingeschränkten Vertrauen zum Arbeiter-und-Bauern-Staat und seinen Organen und dem Haß gegen die Feinde der sozialistischen Gesellschafts- und Staatsordnung verbunden sein. Das Zustandekommen dieser dialektischen Einheit ist von außerordentlicher Bedeutung für die Einheit von Wissen und Tat, von Denken und Handeln der sozialistischen Bürger.

Sechstens: Vom sozialistischen Staatsbewußtsein erfüllte Bürger sind vollentwickelte *gesellschaftliche* Menschen mit einem neuen politisch-moralischen Antlitz, es sind Menschen, „die von der Verantwortung für das gesellschaftliche Ganze, für das Volk durchdrungen sind, mit ihm und für es leben und so all ihre Kräfte entwickeln“ — wie Walter Ulbricht sagte.³

Die folgenden Darlegungen verstehen sich im Hinblick auf die Herausbildung dieses zuletzt angeführten entscheidenden Wesenszuges des sozialistischen Staatsbewußtseins in der Deutschen Demokratischen Republik.

I

In der kapitalistischen Gesellschafts- und Staatsordnung trennt ein tiefer Graben den individuellen Menschen (den *homme*) von seinem gleichsam zweiten Leben als „abstrahierter Staatsbürger“ (als *citoyen*). „Wo der politische Staat

³ Walter Ulbricht: Die Staatslehre des Marxismus-Leninismus und ihre Anwendung in Deutschland. Berlin 1958. S. 29

seine wahre Ausbildung erreicht hat, führt der Mensch nicht nur im Gedanken, im Bewußtsein, sondern in der *Wirklichkeit*, im *Leben*, ein doppeltes, ein himmlisches und ein irdisches Leben, das Leben im *politischen Gemeinwesen*, worin er sich als *Gemeinwesen* gilt, und das Leben in der *bürgerlichen Gesellschaft*, worin er als *Privatmensch* tätig ist, die anderen Menschen als Mittel betrachtet, sich selbst zum Mittel herabwürdigt und zum Spielball fremder Mächte wird.⁴ Während also der Mensch in seiner *nächsten* Wirklichkeit, in der bürgerlichen Gesellschaft, ein profanes Wesen darstellt, ist er im kapitalistischen Staat, „wo er als Gattungswesen gilt, ... das imaginäre Glied einer eingebildeten Souveränität, ist er seines individuellen Lebens beraubt und mit einer unwirklichen Allgemeinheit erfüllt“ — wie Marx schrieb.⁵

Dieser Graben ist für den Kapitalismus unüberwindlich, ohne seine Existenz wäre es z. B. den bürgerlichen Ideologen unmöglich, ihre den Klassencharakter des bourgeoisen Staates vernebelnden Ideen in die Köpfe der Massen hineinzubringen. Das kapitalistische Staatsbewußtsein ist nämlich stets ein (falsches) Bewußtsein, welches der *homme* als *citoyen* besitzt, ist die Illusion des Unterdrückten als *citoyen* (als „abstrahierter Staatsbürger“), die ihn über seine eigentliche Existenz als Unterdrückter *homme* („als wirklicher individueller Mensch“) hinwegtäuschen soll!

Es gehört zu den größten wissenschaftlichen Verdiensten von Karl Marx, die Gesetzmäßigkeit der Überwindung des tiefen Grabens zwischen dem *homme* und dem *citoyen* im historischen Prozeß des Übergangs zum Sozialismus aufgedeckt zu haben. In dieser Hinsicht, und damit in Hinblick auf die Herausbildung des sozialistischen Bürgers als eines bewußten gesellschaftlichen Menschen, sind insbesondere die Marxschen Gedanken über die Entfremdung des Menschen vom Menschen und die grundlegende objektive Notwendigkeit ihrer Aufhebung von Interesse.

Die praktisch-menschliche Tätigkeit hat dem Menschen in der kapitalistischen Gesellschaft nicht nur das Produkt seiner Arbeit, seine eigene Produktionstätigkeit und seine Gattung entfremdet, sondern hat als eine unmittelbare Konsequenz auch den Menschen von dem Menschen (seinem Gattungswesen) entfremdet. Diese Entfremdung des Menschen „drückt sich aus in dem Verhältnis, in welchem der Mensch zu den anderen Menschen steht. Also betrachtet in dem Verhältnis der entfremdeten Arbeit jeder Mensch den anderen nach dem Maßstab und dem Verhältnis, in welchem er selbst als Arbeiter sich befindet“, stellte Marx fest und gelangte sodann zu dem den weiteren Weg seiner „Kritik der Nationalökonomie“ erhellenden Schluß: „Wenn das Produkt der Arbeit nicht dem Arbeiter gehört, eine fremde Macht ihm gegenüber ist, so ist dies nur dadurch möglich, daß es einem anderen Menschen außer dem Arbeiter gehört ... daß ein anderer, ihm fremder, feindlicher, mächtiger, von ihm unabhängiger Mensch der Herr dieses Gegenstandes ist.“⁶ Aus der Analyse des Begriffs der entäußerten Arbeit bzw. des entfremdeten Menschen gelangt Marx auf diese Weise zum Privateigentum als dem praktischen Mittel, wodurch die Entfremdung vor sich geht. Von hier aus wiederum ein logischer Schritt: Wenn das Privateigentum der materielle

⁴ Karl Marx/Friedrich Engels: Die heilige Familie und andere philosophische Frühschriften. Berlin 1953. S. 38

⁵ Ebenda: S. 37 ff.

⁶ Karl Marx/Friedrich Engels: Kleine ökonomische Schriften. Berlin 1955. S. 106

Ausdruck des entfremdeten menschlichen Lebens ist, ist die „positive Aufhebung des Privateigentums . . . die positive Aufhebung aller Entfremdung, also die Rückkehr des Menschen . . . in sein . . . *gesellschaftliches* Dasein“. Insofern ist nach Marx der Kommunismus die Position als Negation der Negation. In seiner Arbeit „Zur Judenfrage“ gab er den entscheidenden Hinweis, wie sich diese Rückkehr des in den *homme* und den *citoyen* gespaltenen Menschen in sein gesellschaftliches Dasein vollzieht, indem er schrieb: „Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen, *Gattungswesen* geworden ist, erst wenn der Mensch seine ‚*forces propres*‘ als *gesellschaftliche* Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in Gestalt der *politischen* Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht.“⁷

In unserem gegenwärtigen Kampf um die tiefgreifende Umwandlung des gesellschaftlichen Bewußtseins der Menschen in der Deutschen Demokratischen Republik stehen wir mitten in diesem weltgeschichtlichen Ringen um die Emanzipation der Menschheit von *allen* Fesseln der Ausbeutergesellschaft — einem in der bisherigen Geschichte des Menschengeschlechtes einzigartig dastehenden Kampf, weil er den Übergang zur eigentlichen Geschichte der bewußten Menschheit ausmacht! In Erkenntnis der Notwendigkeiten des weiteren erfolgreichen Voranschreitens dieser großen geschichtlichen Umwälzung stellte die Partei der Arbeiterklasse seit etwa 1956/57 die Probleme der Moral und Ethik mehr denn je in den Vordergrund der Erziehungsarbeit. Einen Höhepunkt bildet hierbei der V. Parteitag der SED, auf dem Walter Ulbricht in seiner programmatischen Rede „Der Kampf um den Frieden, für den Sieg des Sozialismus, für die nationale Wiedergeburt Deutschlands als friedliebender demokratischer Staat“ zehn grundlegende sozialistische Moralgesetze verkündete, die im jahrzehntelangen Kampf des revolutionären Proletariats entstanden sind und deren strikte Einhaltung das moralische Gesicht des neuen sozialistischen Menschen bestimmt.⁸ Worin besteht der untrennbare Zusammenhang der Grundgesetze der sozialistischen Moral mit der Vollbringung der menschlichen Emanzipation im Sinne Marx' und der Herausbildung des bewußten sozialistischen Bürgers?

Die Moral als eine Form des gesellschaftlichen Bewußtseins verbinden viele Wechselbeziehungen zu allen anderen Bewußtseinsformen. Was ihre Beziehungen zur Politik betrifft, so zeigte Schischkin, daß die Politik, da sie zu den ökonomischen Interessen einer Klasse am unmittelbarsten zum Ausdruck bringenden Teil des Überbaus gehört, „im Rahmen der Wechselbeziehungen von Politik und Moral auf der gemeinsamen ökonomischen Grundlage einen entscheidenden Einfluß auf die Herausbildung der Moral“ ausübt.⁹ Der politische Kampf des Proletariats impliziert notwendig den Kampf um die Durchsetzung der Grundsätze der neuen, sozialistischen Moral. In diesem Sinne führte Prof. Albert Norden auf dem V. Parteitag der SED aus, daß im Referat Walter Ulbrichts die Fragen der sozialistischen Moral durchaus nicht zufällig eine so bedeutende Rolle spielten; „denn der Kampf zwischen den beiden Systemen ist gleichzeitig

⁷ Karl Marx/Friedrich Engels: Die heilige Familie und andere philosophische Frühschriften. S. 57

⁸ Soweit im folgenden die grundlegenden sozialistischen Moralgesetze zitiert werden, entstammen sie dieser Quelle

⁹ Vgl. A. Schischkin: Die Grundlagen der kommunistischen Moral. Berlin 1958. S. 34 f.

ein Kampf zwischen zwei Auffassungen menschlichen Verhaltens“. Solche Erscheinungen unseres neuen gesellschaftlichen Lebens wie die Produktionsberatungen, die ökonomischen Konferenzen, die Wettbewerbe, die Brigadearbeit sind deshalb nicht nur wirtschaftliche, sondern im höchsten Maße auch moralische Kategorien.¹⁰

Der tiefere unabdingbare Zusammenhang, die Einheit zwischen der Politik der Arbeiterpartei und den Grundsätzen der sozialistischen Moral wird im Grunde deutlich, wenn von der menschlichen Emanzipation als Aufhebung der Entfremdung des Menschen und damit als „Rückkehr in sein *gesellschaftliches* Dasein“ ausgegangen wird. Marx sprach die Erkenntnis aus, daß der Kommunismus die *positive* Aufhebung des Privateigentums und damit die *positive* Aufhebung aller Entfremdung bedeutet.¹¹ Mit der Vergesellschaftung der Produktionsmittel und der Umwandlung der unfreien Arbeit in unmittelbar gesellschaftliche Arbeit der von Ausbeutung Befreiten beginnt in der Übergangsperiode zum Sozialismus der Streit zwischen Individuum und Gattung seine Auflösung zu erfahren, beginnt das Individuum sein Gattungswesen in sich zurückzunehmen (sein Gattungsleben ist ja stets produktives Leben), beginnt der Mensch in sein gesellschaftliches Leben zurückzukehren; denn das Verhältnis der entfremdeten Arbeit, in welchem der eine Mensch den anderen betrachtete, wird aufgehoben. Maßstab und Verhältnis, in dem der Mensch jetzt den anderen zu betrachten beginnt, wird die aus der positiven Aufhebung des Privateigentums bzw. der entfremdeten Arbeit hervorgehende Einheit zwischen Existenz und Wesen, Individuum und Gattung. Die Zurücknahme des Gattungswesens in das Individuum, die Rückkehr des Einzelnen in sein gesellschaftliches Dasein, ist zugleich die Negation der Entfremdung der Menschen *untereinander*; denn „die Entfremdung des Menschen, überhaupt jedes Verhältnis, in dem der Mensch zu sich selbst steht, drückt sich aus in dem Verhältnis, in welchem der Mensch zu den anderen Menschen steht“. ¹² Dieses letztere Verhältnis wiederum ist zugleich das Verhältnis des Individuums zur Gesellschaft, so daß folglich die positive Aufhebung der Entfremdung des Menschen von dem Menschen — und damit die Rückkehr des Menschen in sein gesellschaftliches Dasein — sich ausdrückt in seinem neuen Verhältnis bzw. Verhalten zur Gesellschaft und damit zu seinen Mitmenschen. An diesem Punkt jedoch erhellt der tiefere, unabdingbare Zusammenhang, die Einheit der menschlichen Emanzipation und der auf ihre Vollbringung gerichteten Politik mit den Grundsätzen der sozialistischen Moral; denn die Grundsätze der sozialistischen Moral betreffen wie jede Moral „das Verhalten des Einzelnen zur Gesellschaft (auch zur Heimat, zum Staat, zur eigenen und zur feindlichen Klasse usw.) und das Verhalten der Menschen zueinander“. ¹³

Das Verhalten des in einem neuen Verhältnis zur Gesellschaft stehenden sozialistischen Bürgers muß also immer mehr von den Grundgesetzen einer neuen, der sozialistischen Moral bestimmt werden. Dies um so mehr, je klarer und tiefer sich dieses neue, veränderte Verhältnis in seinem politischen Bewußtsein abbildet und je mehr er sich zum bewußten gesellschaftlichen Menschen entwickelt.

¹⁰ Albert Norden: Deutsche Demokratische Republik — Zukunft der ganzen Nation. In: Neues Deutschland vom 14. Juli 1958

¹¹ Karl Marx/Friedrich Engels: Kleine ökonomische Schriften. S. 128

¹² Ebenda. S. 106

¹³ A. Schischkin: Die Grundlagen der kommunistischen Moral. S. 338

In das sozialistische Staatsbewußtsein gehen demzufolge als unabdingbare Bestandteile der gesellschaftlichen Bewußtheit die grundlegenden sozialistischen Moralgesetze ein. Da der sozialistische Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurückgenommen hat, Gattungswesen geworden ist, gelten diese Gesetze für den ganzen Menschen, wobei natürlich im Hinblick auf dessen praktisch-politisches Verhalten zum sozialistischen Staat solche Forderungen der sozialistischen Moral wie „Du sollst dein Vaterland lieben und stets bereit sein, Deine ganze Kraft und Fähigkeit für die Verteidigung der Arbeiter-und-Bauern-Macht einzusetzen“ eine besonders große Bedeutung zukommt.

Hiervon ausgehend kann denn auch der hier behandelte Wesenszug des sozialistischen Staatsbewußtseins dahingehend bestimmt werden, daß *es das Bewußtsein entwickelter gesellschaftlicher Menschen ist, die sich ihres veränderten Verhältnisses zur Gesellschaft bewußt geworden sind und deshalb ihre gesellschaftliche Kraft nicht mehr in Gestalt der politischen Kraft von sich trennen, sondern ihre individuelle Kraft als gesellschaftliche Kraft im Staate organisieren und einsetzen. Sie begreifen den Arbeiter-und-Bauern-Staat als ihre organisierte gesellschaftliche Kraft, mittels derer sie die Macht haben, die gesellschaftliche Vorwärtsentwicklung selbst zu lenken. Dabei ist das gesamte politische Denken und Handeln dieser Menschen durchdrungen von den Grundsätzen der sozialistischen Moral, so daß sich der bewußte sozialistische Bürger durch seine hohen moralischen Qualitäten auszeichnet.*¹⁴

II

Mit welchem Erfolg haben wir in der Deutschen Demokratische Republik den Kampf für den bewußten, seine individuelle Kräfte als *gesellschaftliche* Kräfte organisierenden und diese als solche erkennenden Menschen geführt? Bei der Beantwortung dieser Frage muß insbesondere von der immer breitere Kreise der Werktätigen erfassenden Einbeziehung in die staatliche Leitung des wirtschaftlichen und kulturellen Aufbaus ausgegangen werden. Die Volksvertretungen sind nämlich die allumfassendsten Massenorganisationen der Werktätigen, welche dadurch, „daß sie die Masse der Arbeiter und Bauern zusammenschließen und in die Politik hineinziehen, ein dem ‚Volke‘ . . . überaus nahes, äußerst empfindliches Barometer der Entwicklung und des Wachstums der politischen Reife, der Klassenreife der Massen“ sind.¹⁵ Indem die etwa in den Aktiven der Ständigen Kommissionen der Volksvertretungen (wie in anderen Formen) zusammengeschlossenen Werktätigen ihre individuelle Kraft als gesellschaftliche organisieren, wächst ihre politische Reife, begreifen sie (unter Einfluß natürlich auch der anderen Erziehungsfaktoren) immer mehr ihr neues Verhältnis zu Gesellschaft

¹⁴ Vgl. Karl Polak: Die schöpferische Rolle der Volksmassen und der Staat. In: Staat und Recht im Licht des Großen Oktober. Berlin 1957. S. 31 ff. Dieser Wesenszug entspricht im allgemeinen auch einem von Prof. Kurt Hager wie folgt formulierten Grundzug der neuen sozialistischen Denkweise und Lebensauffassung überhaupt: „ . . . der Geist der Gemeinschaft, des kollektiven Handelns, der es erst ermöglicht, daß die schöpferischen Fähigkeiten des Einzelnen voll zur Entfaltung kommen und der eine neue, höhere Moral, ein neues Pflichtgefühl gegenüber der Gesellschaft zum Ausdruck bringt . . . “ Der dialektische Materialismus — die theoretische Grundlage der Politik der Partei. In: Neues Deutschland v. 8. Mai 1958.

¹⁵ W. I. Lenin: Die proletarische Revolution und der Renegat Kautsky. Ausgew. Werke in zwei Bänden. Bd. II. Berlin 1953. S. 478

und Staat und werden zu bewußten gesellschaftlichen Menschen, die ihren Pflichten gegenüber der Gesellschaft und dem Staat aus einem hohen politisch-moralischen Pflichtbewußtsein heraus nachkommen.¹⁶

Wie jeder, der am gesellschaftlichen Umwälzungsprozeß seit 1945 teilgenommen hat, aus eigener Erfahrung weiß und wie aus wissenschaftlichen Untersuchungen dieses jüngsten Zeitabschnittes unserer Geschichte hervorgeht, ist unsere gesamte politisch-staatliche Tätigkeit seit der Befreiung vom Hitlerfaschismus durch die Sowjetarmee vor allem durch folgenden charakteristischen Zug gekennzeichnet: Mobilisierung der Werktätigen zur Lösung der schweren Aufgaben des Neuaufbaus, ihre aktive Einbeziehung in die tiefgreifenden ökonomischen, politischen und kulturellen Umwälzungen, durch welche der Weg für die gesamte weitere gesellschaftliche Vorwärtsentwicklung freigelegt wurde.¹⁷ Indem die Arbeiter und Bauern tagtäglich um die Lösung der Aufgaben der gesellschaftlichen Umgestaltung rangen und bereits unter den Bedingungen der antifaschistisch-demokratischen Ordnung zur aktiven Mitwirkung an der Staatsarbeit herangezogen wurden, begannen sie zu lernen, den Staat und die Wirtschaft zu leiten. Dieser Prozeß der Umwandlung des gesellschaftlichen Seins bedeutete für Millionen Werktätige den Beginn einer großen Umwandlung ihres gesellschaftlichen Bewußtseins. Vor allem die faschistische Ideologie, die das gesellschaftliche Bewußtsein beträchtlicher Teile unseres Volkes vernebelt und blindlings gehorchende Befehlsempfänger herangezüchtet hatte, wurde weitgehend zerschlagen. Das Klassenbewußtsein der jetzt an ihren eigenen Maschinen stehenden Arbeiter erstarkte rasch und entwickelte sich zusehends.

Nachdem sich bereits in der ersten Phase unserer Entwicklung nach 1945 der volkseigene Sektor der Wirtschaft erfolgreich entwickelt hatte (1950 umfaßte er bereits 73,1 % der industriellen Bruttoproduktion) und die Aufgaben der bürgerlich-demokratischen Revolution in die der sozialistischen hinübergeleitet worden waren, bildete sich die gesellschaftliche Bewußtheit der Massen unter dem stetig zunehmenden Einfluß der neuen, sich konsolidierenden ökonomischen Basis und des neuen, sich in allen seinen entscheidenden Bestandteilen entwickelnden Überbaus heraus. Der enge Zusammenhang zwischen der Herausbildung der gesellschaftlichen Bewußtheit der Arbeiter und Bauern und der Entwicklung eines so entscheidenden Bestandteiles des Überbaus wie der Staatsmacht wurde in der Präambel des „Gesetzes über die Vervollkommnung und Vereinfachung der Arbeit des Staatsapparates in der Deutschen Demokratischen Republik“ in den Satz zusammengefaßt: „Die Arbeiter und Bauern wurden zu bewußten Gestaltern ihres eigenen Lebens, indem sie die Staatsmacht in ihre Hände nahmen und sie zum Instrument des sozialistischen Aufbaus entwickelten.“

Diese dialektische Wechselbeziehung zwischen der Herausbildung der gesellschaftlichen Bewußtheit der Massen und der Entwicklung der proletarischen Staatsmacht kam zustande, weil unter der Führung der Partei der Arbeiterklasse die Beziehungen zwischen den Massen und der Staatsmacht nach volksdemokratischen Prinzipien entwickelt wurden. Der z. B. in der Zeit nach der

¹⁶ Wesen und Bedeutung des sozialistischen Pflichtbewußtseins untersuchte Matthäus Klein: Über das Wesen und die Bedeutung des sozialistischen Pflichtbewußtseins. In: Einheit. Heft 5/1956

¹⁷ Vgl. Walter Ulbricht: Zur Geschichte der neuesten Zeit. Berlin 1955; sowie Karl Polak: Die Demokratie der Arbeiter-und-Bauern-Macht. Berlin 1957

Gründung der Deutschen Demokratischen Republik vor allem auf Grund des ökonomischen Aufschwungs herangereifte Widerspruch zwischen der gesellschaftlichen Entwicklung und der damaligen Struktur und Arbeitsweise des Staatsapparates in den Ländern wurde im wesentlichen auf Grund des „Gesetzes über die weitere Demokratisierung des Aufbaus und der Arbeitsweise der staatlichen Organe in den Ländern der Deutschen Demokratischen Republik“ von 1952 gelöst. Durch diese strukturellen Veränderungen wurde eine wesentliche Verbesserung der Anleitung der örtlichen Organe durch die übergeordneten bzw. zentralen Organe der Staatsmacht gewährleistet. Die staatlichen Organe rückten gleichsam näher an die Bevölkerung heran und ihre Arbeitsweise wurde wesentlich verbessert. So wurden entscheidende Schritte zur verstärkten und systematischen Einbeziehung der Massen in die Leitung des Staates getan. In welchem Tempo die werktätige Bevölkerung in den darauffolgenden Jahren die Aufgaben der staatlichen Leitung des sozialistischen Aufbaus unmittelbar in die Hände nahm, läßt sich z. B. an der wachsenden Anzahl der Mitglieder der Aktivs der Ständigen Kommissionen einerseits und der sich verringernden Anzahl der Planstellen der zentralen Verwaltungsorgane und der nachgeordneten Dienststellen andererseits andeuten:

Mitglieder der Aktivs der Ständigen Kommissionen:

	1954	1956
der Bezirkstage	2 140	6 920
der Stadtverordnetenversammlungen der Großstädte	2 175	5 681
der Kreistage	14 988	23 267
Planstellen der zentralen Verwaltungsorgane und deren nachgeordnete Dienststellen	44 646	39 973 ¹⁸

Die Staatsbürger wurden in die Leitung des gesellschaftlichen Aufbaus natürlich auch in vielfältigen anderen Formen einbezogen: in den Ausschüssen der Nationalen Front, in den Haus- und Straßengemeinschaften, in der unmittelbaren Beteiligung an der Ausarbeitung von Gesetzentwürfen, in den Produktionsberatungen, ökonomischen Konferenzen, in den Kommissionen für Arbeiterkontrolle usw. Im Prozeß der Entwicklung unserer volksdemokratischen Ordnung wurden und werden die verschiedenen Formen der Einbeziehung der Massen in die Leitung des gesellschaftlichen Aufbaus lebendig und solche sich z. B. in dem Wort: „Gehe nie zu Deinem Fürst, wenn Du nicht gerufen wirst!“ ausdrückenden Denkgewohnheiten der Vergangenheit zusehends überwunden. Besonders während der Volkswahlen wurde dieser Prozeß beschleunigt; denn durch die Rechenschaftslegungen, Kandidatenaufstellungen, Wähleraufträge usw. wurden die Bürger eng mit ihrem Staate verbunden, so daß in der Wahlbewegung auch das sozialistische Staatsbewußtsein rascher entwickelt wurde.

Die Herausbildung des sozialistischen Staatsbewußtseins der Arbeiterklasse (wie natürlich auch der anderen Klassen und Schichten) ist keineswegs ein konfliktloser und im Tempo gleichmäßig ansteigender Prozeß, sondern er macht notwendig beim Einzelnen wie im Durchschnitt der Gesamtbevölkerung bestimmte Perioden

¹⁸ Dieses Zahlenmaterial entstammt einem Artikel von Otto Grotewohl über das Thema: Die Volksmassen gestalten die Zukunft Deutschlands. In: Einheit. Heft 4/1957, sowie der Arbeit von Karl Polak: Die Demokratie der Arbeiter-und-Bauern-Macht.

durch. Letztere können z. B. durch eine gewisse Stagnation oder gar Rückläufigkeit beim einzelnen oder auch durch eine sprunghafte Aufwärtsentwicklung gekennzeichnet sein. Wird hierbei auf all die (in der marxistischen Literatur noch nicht systematisch erforschten) Probleme der Widersprüchlichkeit der Entwicklung des sozialistischen Bewußtseins im Rahmen der *verschiedenen* Bewußtseinsformen beim einzelnen abgesehen, so verbleiben eine Reihe grundlegender Aspekte, unter denen m. E. das Zustandekommen solcher bestimmten Perioden im historischen Prozeß der Herausbildung des sozialistischen Bewußtseins betrachtet werden muß.

Das gilt in erster Linie für die Berücksichtigung der konkreten historischen Verhältnisse, unter denen die Durchsetzung der allgemeingültigen Prinzipien der proletarischen Revolution jeweils in Angriff genommen werden muß. Angesichts der sozialen, politischen und ökonomischen Lage sowie des Grades des Klassenbewußtseins der Arbeiter im Jahre 1945 wäre es absurd gewesen, eine sprunghafte Entwicklung des sozialistischen Bewußtseins der Massen zu erwarten und unmittelbar die Aufgaben der proletarischen Revolution und des sozialistischen Aufbaus in Angriff zu nehmen. Gemäß des von Lenin in seinem Werk „Zwei Taktiken der Sozialdemokratie in der demokratischen Revolution“ entwickelten taktischen Leitsatzes über die Hegemonie des Proletariats in der demokratischen Revolution stellte deshalb der bewußte Vortrupp der Arbeiterklasse die sozialistische Umwälzung nicht als unmittelbare Kampf Aufgabe. Indem jedoch unter Führung der Arbeiterklasse und ihrer Partei die Aufgaben der bürgerlich-demokratischen Revolution erfolgreich und konsequent durchgeführt wurden und die revolutionär-demokratische Arbeiter-und-Bauern-Macht, an der sich auch andere Schichten beteiligten, im Klassenkampf gegen die reaktionären Kreise der Bourgeoisie erstarkte, setzte eine tiefgreifende Umwandlung des gesellschaftlichen Bewußtseins vor allem bei der Arbeiterklasse ein. „In hartem Klassenkampf um die wahre Demokratie überzeugte sich die Arbeiterklasse, und unter ihrem Einfluß auch ihre Verbündeten, daß die alten bürgerlichen oder sozialdemokratischen Vorstellungen vom Wesen der Demokratie der Wirklichkeit nicht standhalten und den Interessen des Volkes widersprechen.“ „Bei der Durchführung der konsequenten demokratischen Umwälzung gegen den Widerstand der reaktionären Teile der Bourgeoisie begriff die Arbeiterklasse immer besser die Wahrheit des Gedankens Lenins, daß die bürgerliche ‚Demokratie‘ in Wirklichkeit manchmal die *Diktatur der Bourgeoisie* bedeutet, manchmal den ohnmächtigen Reformismus des Kleinbürgertums, das sich dieser Diktatur unterordnet.“¹⁹

Das weitere Voranschreiten dieses im Tempo unterschiedlichen, oft sprunghaften Prozesses der Herausbildung des sozialistischen Bewußtseins, insbesondere des sozialistischen Staatsbewußtseins, muß vor allem in seiner Einheit mit der Herausbildung und Entwicklung des Staates der Arbeiter und Bauern begriffen werden. Indem dieser nämlich entsprechend den objektiven Erfordernissen und dem Entwicklungsstand des gesellschaftlichen Bewußtseins seiner mobilisierenden Rolle als Instrument der Führung der Massen gerecht

¹⁹ Beschluß des V. Parteitages der SED über den Kampf um den Frieden, für den Sieg des Sozialismus, für die nationale Wiedergeburt Deutschlands als friedliebender, demokratischer Staat. Berlin 1958. S. 14

wird, reißt er gleichsam die Massen aus überlebten Handlungs- und Denkgewohnheiten heraus und verwirklicht seinen mächtigen erzieherischen Einfluß.

Im Jahre 1948 — um diesen Aspekt nur anzudeuten —, nachdem unsere Produktion bereits mehr als die Hälfte des Vorkriegsstandes erreicht hatte und es immer offensichtlicher geworden war, daß die örtlichen Verwaltungsorgane als solche immer weniger in der Lage waren, den wachsenden Aufgaben koordinierender Leitungstätigkeit gerecht zu werden, erforderte die weitere gesellschaftliche Vorwärtsentwicklung den Übergang zur *einheitlichen* staatlichen Leitung. 1947 war bereits die „Deutsche Wirtschaftskommission“ gebildet worden. Jedoch aus dem notwendigen Übergang zur zentralen Wirtschaftsplanung (in der zweiten Hälfte 1948 setzte dieser praktisch mit dem Halbjahrplan ein) ergab sich „die *Notwendigkeit einer einheitlichen Verwaltung*. Dies bedingt auch eine *Vereinheitlichung der Struktur der gesamten Verwaltung und die Anwendung neuer Arbeitsmethoden*“ — wie in der Entschließung der ersten staatspolitischen Konferenz der SED in Werder, im Sommer 1948, festgestellt wurde.²⁰ Von dieser Konferenz der SED ging eine die partikularistischen Tendenzen überwindende Initiative aus, die zur höheren Qualität einer für die gesamte damalige sowjetische Besatzungszone *einheitlich* aufgebauten und arbeitenden Verwaltung führte. Diese Vereinheitlichung der nunmehr auch mit neuen Arbeitsmethoden arbeitenden Verwaltungsorgane begann auch im Denken der für den einheitlichen Plan Arbeitenden die bisherige subjektive, durch die Grenzen des Territoriums der örtlichen Verwaltungsorgane bedingte Enge gleichsam zu sprengen. Durch den Übergang zur einheitlichen Wirtschaftsplanung und Verwaltungsstruktur wurden Bedingungen zum Übergang zu einem neuen, über die öffentlichen Anliegen der Gemeinden und Kreise hinausweisenden politisch-staatlichen Bewußtsein geschaffen — einem Bewußtsein also, das mit der Gründung der Deutschen Demokratischen Republik seinen exakten politischen und rechtlichen Status erhielt.

Im Jahre 1952, als die 2. Parteikonferenz der SED zu der historischen Feststellung kam, daß die politischen und ökonomischen Bedingungen sowie das Bewußtsein der Arbeiterklasse und der Mehrheit der Werktätigen soweit entwickelt sind, daß der Aufbau des Sozialismus zur grundlegenden Aufgabe in der Deutschen Demokratischen Republik geworden ist, erforderten die neuen, höheren Aufgaben wiederum die Erreichung einer neuen Qualität der staatlichen Praxis.²¹ Die Überwindung des damals herangereiften Widerspruchs zwischen der ökonomischen Entwicklung und den Formen des Staatsapparates wurde vor allem durch die Verwirklichung des „Gesetzes über die weitere Demokratisierung des Aufbaus und der Arbeitsweise der staatlichen Organe in den Ländern der Deutschen Demokratischen Republik“ vom 23. Juli 1952 eingeleitet. Die hauptsächlich auf eine wesentliche Verbesserung der einheitlichen Leitung des gesellschaftlichen Aufbaus sowie die Einbeziehung der Volksmassen zur „ständigen, systematischen, aktiven und entscheidenden Teilnahme an der Leitung des Staates“²² gerichteten Maßnahmen, erforderten und bewirkten (im Zusammenhang mit der Entwicklung aller anderen Erziehungsfaktoren) in der folgenden Zeit einen Aufschwung der Initiative und der gesellschaftlichen Bewußtheit der Massen. Einige Tatsachen wurden dazu bereits angeführt.

²⁰ Vgl.: Die neuen Aufgaben der demokratischen Verwaltung. Berlin 1948. S. 89

²¹ Vgl.: Dokumente der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands. Bd. IV. Berlin 1954. S. 73

²² Vgl. die Präambel dieses Gesetzes

Im Jahre 1957 schließlich, nachdem die Arbeiterklasse und ihre Verbündeten unter Führung der SED die Grundlagen des Sozialismus im wesentlichen geschaffen hatten und es galt, den weiteren Vormarsch zum Sieg des Sozialismus zu organisieren, mußten entsprechend den neuen Erfordernissen wiederum Maßnahmen zur Erreichung einer neuen Qualität der staatlichen Praxis eingeleitet werden. Ausgehend von der bisherigen dialektischen Entwicklung der Volksdemokratie in der Deutschen Demokratischen Republik legte Walter Ulbricht bei der Begründung des Gesetzes über die Vervollkommnung und Vereinfachung der Arbeit des Staatsapparates dar, „daß sich allmählich ein Widerspruch zwischen der gesellschaftlichen Entwicklung, der Entwicklung der Produktivkräfte, des Bewußtseins und der Aktivität der Menschen, ihrer Forderung nach klarer Führung und entschiedenem Kampf gegen Hemmnisse und Mißstände und der Struktur und Arbeitsweise der staatlichen Organe entwickelt hat“.²³

Indem im Sinne dieses Gesetzes die Einheit von straffer zentraler Planung und Leitung mit der maximalen Teilnahme der Werktätigen an der Lenkung von Staat und Wirtschaft, indem also das Prinzip des demokratischen Zentralismus entsprechend unseren Bedingungen und Erfordernissen verwirklicht wird, werden Bedingungen geschaffen, unter denen im wechselseitigen Zusammenwirken sich ein neuer Aufschwung der Initiative und gesellschaftlichen Bewußtheit ergibt. Die Lösung des herangereiften Widerspruchs erfordert und ermöglicht diesen Aufschwung. In welchem hohem Maße wird — um nur auf einen Gesichtspunkt zu verweisen — z. B. die Durchsetzung der erhöhten Rolle der Gewerkschaften, wie sie im Gesetz festgelegt wurde,²⁴ dazu beitragen das gesellschaftliche Verantwortungsbewußtsein und damit zugleich das sozialistische Staatsbewußtsein der Werktätigen weiter zu heben und zu festigen!

Ein anderer Aspekt, unter dem das Zustandekommen bestimmter Perioden im Prozeß der Herausbildung des sozialistischen Staatsbewußtseins begriffen werden muß, ist die Veränderung des Kräfteverhältnisses zwischen Kapitalismus und Sozialismus im internationalen wie im nationalen Maßstab. Die unerschütterliche Stabilität unserer Arbeiter-und-Bauern-Macht etwa während der konterrevolutionären Ereignisse in Ungarn, die feste Entschlossenheit vor allem der fortgeschrittensten Teile der Arbeiterklasse, die sozialistischen Errungenschaften mit der Waffe in der Hand zu verteidigen, darf jedoch nicht vergessen machen, daß in jener Zeit politische Schwankungen insbesondere in Kreisen der Intelligenz einsetzten. Viele solcher Bürger, die damals kleinbürgerlichen und anderen, die Arbeiter-und-Bauern-Macht schädigenden Tendenzen nachgaben, haben diese politischen Schwankungen, Unklarheiten und Verirrungen überwunden, weil sie inzwischen erkannten, daß die konsequente, die Ergebnisse des XX. Parteitages der KPdSU auf unsere Verhältnisse richtig anwendende Politik des Zentralkomitees der SED in hohem Maße dazu beigetragen hat, in jener Zeit der außerordentlichen Zuspitzung der internationalen Lage den Frieden in Europa zu erhalten!

²³ Walter Ulbricht: Über die Vervollkommnung der Arbeit des Staatsapparates und die Änderung des Arbeitsstils. In: Neues Deutschland vom 11. Februar 1958

²⁴ Im § 2 (1) des Gesetzes heißt es: „Das Recht jedes Werktätigen auf bewußtes, schöpferisches Mitwirken in der Produktion und bei der Leitung der Wirtschaft ist zu sichern. Durch die Planungsorgane und Wirtschaftsleitungen ist eine enge Zusammenarbeit mit den Gewerkschaftsorganen herbeizuführen.“ GBL I. vom 19. 2. 1958. S. 118

Nachdem das 30. Plenum des Zentralkomitees der SED die Grundfragen des weiteren Voranschreitens auf dem sozialistischen Weg gestellt und mit dem Vorschlag einer Konföderation beider deutscher Staaten den einzig gangbaren Weg zur Wiedervereinigung Deutschlands gewiesen hatte, gelang es der Partei der Arbeiterklasse, eine Gegenoffensive auf allen Gebieten des gesellschaftlichen Lebens zu führen. Im Ergebnis dieser Offensive wurden in kämpferischen Auseinandersetzungen insbesondere auch die Fragen der Stellung zur Arbeiter-und-Bauern-Macht mit den verschiedensten Kreisen der Bevölkerung erörtert und auf diese Weise das sozialistische Staatsbewußtsein weiter gefestigt. An den Universitäten und Hochschulen trugen diese Auseinandersetzungen z. B. dazu bei, revisionistische Erscheinungen sowie liberale bürgerlich-parlamentarische Illusionen zu überwinden und den Professoren, Dozenten, Assistenten und Studenten das Wesen der Arbeiter-und-Bauern-Macht und ihrer sozialistischen Demokratie begreiflicher zu machen.

Dieser Gesichtspunkt deutet auch besonders darauf hin, daß der Prozeß der Herausbildung und Entwicklung des sozialistischen Staatsbewußtseins wie des sozialistischen Bewußtseins überhaupt bei den einzelnen Klassen und Schichten unterschiedlich ist. Das betrifft die besonderen Umstände, unter denen der geistige Umwandlungsprozeß vor sich geht. Lenin stellte bereits fest, daß der Ingenieur zur Anerkennung des Kommunismus nicht so kommt, wie der illegale Propagandist, sondern daß er über die Ergebnisse seiner Wissenschaft, auf seine eigene Art zur Anerkennung des Kommunismus kommt. Die systematische Untersuchung dieser speziellen Problematik des geistigen Umwandlungsprozesses bei den einzelnen Klassen und Schichten müßte der Gegenstand einer Reihe von Monographien sein.

Ein wichtiges Kriterium der Heranbildung bewußter sozialistischer Bürger ist deren Einstellung zur Arbeit. Unter den Bedingungen der Arbeiter-und-Bauern-Macht wandelt sich mit der Schaffung sozialistischer Produktionsverhältnisse der Charakter der Arbeit von Grund auf. „Während die unfreie Arbeit im Kapitalismus unmittelbar als private Arbeit auftritt, hat die Arbeit im Sozialismus unmittelbar gesellschaftlichen Charakter.“²⁵ Beim Übergang zum Sozialismus wird sie für alle Werktätigen Arbeit, die von Ausbeutung frei ist. Auf Grund dessen ist es möglich wie andererseits notwendig (z. B. in bezug auf das ökonomische Gesetz des stetigen Wachstums der Arbeitsproduktivität im Sozialismus), daß sich die Werktätigen eine sozialistische Arbeitsmoral aneignen. Als Herzstück aller moralischen Beziehungen gehen gerade von ihr entscheidende Impulse für die Stärkung der sozialistischen Gesellschafts- und Staatsordnung aus. Die Arbeitsmoral ist deshalb eines der Hauptkriterien des politischen Bewußtseins eines Bürgers des Arbeiter-und-Bauern-Staates. Der vom sozialistischen Staatsbewußtsein erfüllte Bürger handelt in seiner tagtäglichen Arbeit nach solchen sozialistischen Moralgesetzen wie: „Du sollst stets nach Verbesserung Deiner Leistungen streben, sparsam sein und die sozialistische Arbeitsdisziplin festigen.“

Ohne Zweifel bildet sich im sozialistischen Aufbau vor allem bei der Arbeiterklasse eine sozialistische Arbeitsmoral heraus. Auf dem Fundament des So-

²⁵ Politische Ökonomie. Lehrbuch. Berlin 1955. S. 486 f.

zialismus konnte dieser Prozeß in der letzten Zeit offensichtlich einen Aufschwung nehmen. Dafür sprechen folgende Zahlen, von denen sich natürlich keineswegs schematisch die Entwicklung der Arbeitsmoral ablesen läßt, sondern in denen der Faktor Arbeitsmoral als *ein* Faktor neben anderen wirksam ist: Im Vergleich zum Vorjahr stieg im ersten Quartal 1958 die Industrieproduktion um 10 Prozent, die Arbeitsproduktivität je Produktionsarbeiter um 8 Prozent. Oder nehmen wir die Entwicklung des sozialistischen Wettbewerbs, die wichtigste Erscheinungsform der sozialistischen Arbeitsmoral: Allein zu Ehren des V. Parteitages der SED nahmen 2,3 Millionen Werktätige der volkseigenen Industrie an einem Wettbewerb teil und vollbrachten hervorragende Produktionsleistungen.

Als ein wichtiger auf die Herausbildung der sozialistischen Arbeitsmoral unmittelbar einwirkender (und in diesen Zahlen mit enthaltener) Faktor soll hier insbesondere auf die Verwirklichung des Prinzips der materiellen Interessiertheit hingewiesen werden. Obgleich die materielle Interessiertheit ein mächtiger Hebel für die Steigerung der Produktion ist, kann sie andererseits auch eine Schranke in der Bewußtseinsentwicklung darstellen, und zwar dann, wenn zwischen der Verwirklichung des Prinzips der materiellen Interessiertheit des Einzelnen einerseits und dessen Erziehung zur sozialistischen Arbeitsmoral, zum bewußten Eintreten für die sozialistische Gesellschaft andererseits, keine Wechselwirkung zustande kommt. Der „Einheit von materiellem Anreiz und gesellschaftlich-ideologischer Wirksamkeit“ der Arbeit der Partei, des Staates und der Massenorganisationen kommt erstrangige Bedeutung bei der Erziehung der Menschen zur sozialistischen Arbeitsmoral zu, sagte Walter Ulbricht auf dem V. Parteitag der SED. Diese Erziehung ist *zugleich* Erziehung zum sozialistischen Staatsbewußtsein, das ja ohne sozialistische Arbeitsmoral seiner Träger undenkbar wäre. Das Neue, welches im Hinblick auf die Wechselwirkung zwischen materieller Interessiertheit *und* Erziehung zur sozialistischen Arbeitsmoral in jüngster Zeit zutage trat, ist, daß in den Reihen der fortgeschrittensten Industriearbeiter und Genossenschaftsbauern immer entschiedener die egoistischen, gegen die Interessen des Kollektivs der Gesellschaft und des Staates gerichteten Verhaltensweisen ausgemerzt werden. Erich Seifert, dessen Methode in hohem Maße dazu beiträgt, das Verantwortungsbewußtsein des einzelnen gegenüber dem Kollektiv, der Gesellschaft und dem Staat zu entwickeln, zugleich aber auch den Hebel der materiellen Interessiertheit wirksam werden läßt, formulierte diese Forderung auf dem V. Parteitag der SED so: „Nicht das Motto ‚Die Hauptsache das Geld stimmt‘, darf bei uns Gültigkeit haben, sondern: ‚Wie kann ich meinem Arbeiter-und-Bauern-Staat helfen, mehr und billigere Waren herzustellen‘“. Das Neue findet auch darin seinen Ausdruck, daß die sozialistischen Wettbewerbe unmittelbarer mit den Zielen der Partei verbunden werden. „Die Losung ‚Jeder eine gute Tat für unsere gemeinsame sozialistische Sache‘ (die ja besonders ausgeprägt dem sozialistischem Moralgesetz entspricht: ‚Du sollst gute Taten für den Sozialismus vollbringen...‘ — J. V.) verband den Wettbewerb viel enger mit der Rolle der Massen und ihrem gemeinsamen sozialistischen Aufbau“, stellte Herbert Warnke auf dem V. Parteitag der SED fest.²⁶

²⁶ Herbert Warnke: Gewerkschaften — Organisatoren des Arbeitsaufschwungs. In: Neues Deutschland vom 14. Juli 1958

III

Diese Tatsachen lassen bereits erkennen, daß in der Deutschen Demokratischen Republik der historische Prozeß der Überwindung des für den Kapitalismus charakteristischen Spaltes zwischen dem wirklichen individuellen Menschen, der seine gesellschaftlichen Kräfte in Gestalt der politischen von sich trennt, und dem „abstrakten Staatsbürger“ erfolgreich vorangeht. Mit der Entwicklung der neuen, sozialistischen Einstellung der Menschen zur Arbeit beginnt das dem Menschen *entfremdete* Gattungsleben (welches ja stets produktives Leben ist) aufzuhören, nur „Mittel des individuellen Lebens“ zu sein. Der „Widerstreit zwischen Individuum und Gattung“ geht seiner Auflösung entgegen. Die hier angeführten Fakten, die sich natürlich außerordentlich erweitern ließen, zeigen: *Die Werktätigen in der Deutschen Demokratischen Republik organisieren in zunehmendem Maße ihre individuellen Kräfte als gesellschaftliche Kräfte und werden sich in ihrem täglichen gemeinsamen Kampf für den sozialistischen Aufbau immer mehr dieser ihrer gesellschaftlichen Kräfte bewußt. Sie werden also zu vollentwickelten gesellschaftlichen Menschen, deren sozialistisches Staatsbewußtsein sie anspornt, ihre individuellen Kräfte als organisierte gesellschaftliche Kräfte zum Wohle einer neuen, sozialistischen Gemeinschaft der Menschen schöpferisch zu entfalten.*

Es ist aufschlußreich, wie sich dieser Prozeß z. B. bei den Bauern bei der Erfüllung ihrer Ablieferungspflicht, so u. a. in ihrem Verhalten gegenüber den landwirtschaftlichen Erfassern, ausdrückt. Seit es staatliche Erfasser gibt, verkörpern sie für die Bauern naturgemäß den Staat, wie er unmittelbar und ständig auf den Hof und in die Ställe tritt, seine Forderungen an den einzelnen im Namen der staatlichen Autorität, der „Obrigkeit“ stellt. Im Angesicht des Erfassers fühlt der einzelne Bauer die Anonymität einer mit gerichtlicher Repressalie drohenden Macht und seine eigene Ohnmacht. Es ist daher nicht verwunderlich, daß auch der in den Jahren nach 1945 den Hof des Bauern betretende Mitarbeiter des neuen staatlichen Erfassungsapparates alles andere als freundschaftliche Gefühle hervorrief; zumal ihm ja meist äußerlich (als Erscheinung) nicht anzusehen war, daß sein gesellschaftlicher bzw. staatlicher Auftrag einen völlig neuen Inhalt erhalten hatte. (Wieviele Erfasser hatten bzw. haben selbst das Wesen ihrer Arbeit wirklich begriffen?) Über den Umwandlungsprozeß, der im subjektiven Verhältnis der Bauern gegenüber den Erfassern in den vergangenen Jahren vor sich ging, konnte auf einer in Templin durchgeführten philosophischen Konferenz über die Entwicklung des sozialistischen Staatsbewußtseins auf Grund der für das Kreisgebiet verallgemeinerten Erfahrungen (laut Protokoll) die Feststellung getroffen werden: „Der Erfasser ist inzwischen mehr oder weniger der Freund und Berater des Bauern geworden und ist nicht mehr der böse Mann, als welcher er oft angesehen wurde, und wodurch der ganze Erfassungsapparat einen etwas anrühigen Namen erlangt hatte. Es kommt nur noch ganz vereinzelt vor, daß ihm die Tür vor der Nase zugemacht wird, daß er gar bedroht wird, wie es vor Jahren der Fall war.“

Dieser Umwandlungsprozeß im Verhältnis der Bauern zu den Erfassern — welcher ja seine hauptsächlichen Ursachen nicht im veränderten Auftreten der meisten Erfasser hat (obgleich sie natürlich auf diesen Prozeß mit einwirken) — läßt auf die vorangegangene und weiter vorangehende Wandlung der subjek-

tiven Einstellung der Bauern zu ihrer staatsbürgerlichen Ablieferungspflicht, auf die Wandlung also des Inhaltes ihres Pflichtbewußtseins, Rückschlüsse zu. Daß der Erfasser im allgemeinen nicht mehr als „der böse Mann“ angesehen wird, sondern mehr oder weniger Freund und Berater der Bauern wurde, ist in erster Linie der Ausdruck dafür, daß die subjektiven Momente bei der Erfüllung der Ablieferungspflicht immer mehr von der Erkenntnis bestimmt werden: Ich entspreche meinen persönlichen Interessen am besten, wenn ich meiner gesellschaftlichen Pflicht, den Arbeiter-und-Bauern-Staat zu stärken, nachkomme. Diese Wandlung des Inhalts des Pflichtbewußtseins konnte wiederum nur stattfinden, weil bzw. indem die Überwindung des vom Kapitalismus hinterlassenen tiefen Grabens zwischen dem wirklichen individuellen Menschen und seinen individualistisch-egoistischen Interessen einerseits und dem abstrahierten Staatsbürger andererseits begann.

Ist hier ausdrücklich vom *Beginn* der Überwindung dieses Grabens die Rede, so sollen damit die immer wieder bei gewissen Teilen der Einzelbauern, besonders der Großbauern auftretenden Schwierigkeiten bei der Ablieferung berücksichtigt werden, Schwierigkeiten, mit denen die Erfasser zusammen mit den politisch fortschrittlichen Kräften in individuellen und in öffentlichen Aussprachen fertig werden müssen. Damit die Bauern massenhaft und allseitig ihre individuellen Kräfte als gesellschaftliche begreifen, ist es notwendig, daß sie ihre individuellen Kräfte nicht nur in der Gemeindevertretung oder in der Nationalen Front organisieren — während sie andererseits weiter für sich privat wirtschaften und so täglich die objektiven Faktoren des Individualismus reproduziert werden —, sondern daß sie ihre individuellen Kräfte als genossenschaftliche Kräfte in den LPG organisieren, daß sie also im Sinne Marx' zur positiven Aufhebung des Privateigentums und damit aller Entfremdung schreiten.

Für die Schaffung der unerschütterlichen Einheit der individuellen und gesellschaftlichen Kräfte der Massen unserer werktätigen Bauern ist die weitere sozialistische Umgestaltung der Produktionsverhältnisse auf dem Lande, der weitere Übergang zur gemeinsamen genossenschaftlichen Produktion auch insofern von grundlegender Bedeutung, als sich die Veränderungen und Umgestaltungen im gesellschaftlichen Bewußtsein inmitten des täglichen produktiven Lebens, der Arbeit und des Kampfes für die Umgestaltung des gesellschaftlichen Seins vollziehen. Marx und Engels erkannten diese Gesetzmäßigkeit bereits, als sie ihr Werk „Die deutsche Ideologie“ schrieben und nachwiesen, daß die massenhafte Veränderung der Menschen „nur in einer praktischen Bewegung, in einer *Revolution* vor sich gehen kann, daß also die Revolution nicht nur nötig ist, weil die *herrschende* Klasse auf keine andre Weise gestürzt werden kann, sondern auch, weil die *stürzende* Klasse nur in einer Revolution dahin kommen kann, sich den ganzen alten Dreck vom Halse zu schaffen und zu einer neuen Begründung der Gesellschaft befähigt zu werden“.²⁷

So werden also im engsten Zusammenhang mit dem Übergang zur sozialistischen Produktionsweise in den LPG die individualistischen und egoistischen Handlungs- und Denkgewohnheiten der Bauernschaft überwunden. Bedeutet bereits der Entschluß in die LPG einzutreten einen bedeutsamen Schritt vom „Ich zum Wir“ (wie sich ein Genossenschaftsbauer auf der Templiner Kon-

²⁷ Karl Marx/Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie. Berlin 1953. S. 70

ferenz ausdrückte), so werden alle Handlungs- und Denkgewohnheiten, die ihren Nährboden in der Ausbeutergesellschaft hatten, allmählich durch solche Erziehungsfaktoren überwunden wie: die gemeinsame Bodenbearbeitung, die Entwicklung der innergenossenschaftlichen Demokratie, das LPG-Recht, die Erziehungsarbeit der Parteiorganisation, der Arbeiter-und-Bauern-Macht und der Massenorganisationen. In der LPG-Mittenwalde, Kreis Templin, — um ein typisches Beispiel hierfür zu geben — leistete die Parteiorganisation der SED eine beharrliche Erziehungsarbeit, um bei einer Reihe Genossenschaftsbauern die mit in die Genossenschaft eingebrachten egoistischen Gewohnheiten zu überwinden. Diese äußerten sich z. B. darin, daß sich diese Genossenschaftsbauern beim Drusch unerlaubt öfters ein paar Bündel Stroh auf den Rücken packten und in die individuelle Hauswirtschaft trugen. Vor allem durch den erzieherischen Einfluß des Kollektivs gelang es, diese Gewohnheiten mehr und mehr zu überwinden und Rückfälle zu vermeiden. Es versteht sich, daß bei einem Einzelbauern, der privat für sich wirtschaftet, solche mächtigen Erziehungsfaktoren, wie die gemeinsame Arbeit und das Kollektiv nicht zum Ansatz kommen können, daß seine überlebte Wirtschaftsweise ihn hindert, seine individuellen Kräfte als organisierte gesellschaftliche zu erkennen und zu entfalten.

Die Umwandlung des gesellschaftlichen Bewußtseins der werktätigen Bauern begann im Zusammenhang vor allem mit der grundlegenden sozialökonomischen Veränderung nach 1945, die ihr Leben unmittelbar betraf, mit der demokratischen Bodenreform. Der damalige antifaschistisch-demokratische Kampf auf dem Lande veränderte das politische Bewußtsein der Massen unserer Bauern. Inzwischen wurde die bürgerlich-demokratische Revolution auch auf dem Lande in die sozialistische Revolution hinübergeleitet. Im Prozeß dieser gesellschaftlichen Umwälzungen wurde auch das gesellschaftliche Bewußtsein mehr und mehr in all seinen Formen gleichsam umgepflügt. Der Übergang zur Lösung der Aufgaben der sozialistischen Revolution auf dem Lande erforderte und bewirkte den erfolgreichen Beginn der Herausbildung sozialistischer Genossenschaftsbauern, die im Gegensatz zu den werktätigen Einzelbauern ihre individuellen Kräfte als gesellschaftliche erkannt, organisiert und zum Wohle einer neuen, sozialistischen Gemeinschaft der Menschen zum Einsatz gebracht haben. Zur erfolgreichen weiteren Entwicklung unserer Produktionsgenossenschaften müssen alle individualistischen und egoistischen Gewohnheiten der Vergangenheit überwunden werden. Die sozialistische Erziehungsarbeit muß hierbei jetzt *weit mehr und entschiedener als bisher* (oft ist dieser Gesichtspunkt auch noch gar nicht berücksichtigt worden) *die Entwicklung des gesellschaftlichen Menschen in den Vordergrund stellen. Die Erziehung zum sozialistischen Staatsbewußtsein muß folglich weit mehr den hier dargelegten Wesenszug berücksichtigen.* Geschieht das nicht, so wird die Fessel des beschränkten individualistisch-egoistischen Denkens und Handelns unsere Menschen daran hindern, in ihrer ganzen Person entschlossen auf dem sozialistischen Weg weiter voranzuschreiten.

IV

Diese gewaltige geschichtliche Aufgabe läßt sich freilich nur im Prozeß der weiteren sozialistischen Umgestaltungen vollbringen. „Wir nennen Kommunismus die *wirkliche* Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt. Die Bedin-

gungen dieser Bewegung ergeben sich aus der jetzt bestehenden Voraussetzung“, schrieben Marx und Engels.²⁸ Entsprechend den heutigen Voraussetzungen und Bedingungen der wirklichen Bewegung in der Deutschen Demokratischen Republik geht es darum, in historisch kurzer Frist den Sozialismus zum Siege zu führen. Das wies der V. Parteitag der SED in schöpferischer Anwendung des Marxismus-Leninismus nach. Im Hinblick auf die Herausbildung vollentwickelter gesellschaftlicher Menschen bedeutet dies, allmählich alle den Menschen sich selbst entfremdenden Lebensbedingungen aufzuheben. Im Gegensatz zur Bourgeoisie, die sich in der „Selbstentfremdung wohl fühlt“, sie als „ihre eigne Macht weiß“, fühlt sich die Arbeiterklasse „in der Entfremdung vernichtet, erblickt in ihr ihre Ohnmacht und die Wirklichkeit einer unmenschlichen Existenz. Sie ist, um einen Ausspruch von Hegel zu gebrauchen, in der Verworfenheit die *Empörung* über diese Verworfenheit, eine Empörung, zu der sie notwendig durch den Widerspruch ihrer menschlichen *Natur* mit ihrer Lebenssituation ... getrieben wird“. Indem Marx und Engels in der „Heiligen Familie“ weiter zeigen, daß vom Proletariat notwendig die Aktion der Vernichtung des Gegensatzes zwischen ihm und der besitzenden Klasse ausgeht, weisen sie zugleich nach, daß diese Aktion zugleich die *restlose Überwindung der menschlichen Selbstentfremdung* zum Inhalt haben muß; denn das Proletariat „kann seine eigenen Lebensbedingungen nicht aufheben, ohne *alle* unmenschlichen Lebensbedingungen ..., die sich in seiner Situation zusammenfassen, aufzuheben“. ²⁹

Zu diesen unmenschlichen Lebensbedingungen, die die politisch herrschende Arbeiterklasse aufheben muß, zählen alle diejenigen, die unsere Bürger noch daran hindern, als bewußte gesellschaftliche Wesen zu denken und zu handeln. Aufhebung dieser Lebensbedingungen heißt konkret: Überwindung der im Prozeß des sozialistischen Aufbaus sich ergebenden Widersprüche. Um die menschliche Emanzipation unserer Bauern zu erreichen, muß vor allem unter strengster Wahrung des Prinzips der Überzeugung und der Freiwilligkeit der in der Landwirtschaft herangereifte Widerspruch zwischen der Entwicklung der Produktivkräfte und der isolierten Arbeit der privaten einzelbäuerlichen Wirtschaften überwunden werden. „Dieser Widerspruch läßt sich nur durch den Zusammenschluß der Einzelwirtschaften zu landwirtschaftlichen Produktionsgenossenschaften lösen, die die Ausnutzung und Entfaltung der neuen Produktivkräfte ermöglichen ...“ — heißt es im Beschluß des V. Parteitages der SED, der in diesem Zusammenhang die „Selbstlauftheorie“ verurteilte.³⁰ Innerhalb der bestehenden landwirtschaftlichen Produktionsgenossenschaften geht es vor allem um die Lösung des Widerspruchs zwischen dem Persönlichen und dem Gesellschaftlichen (und damit zwischen Individuum und Gattung). So gilt es z. B., allen Genossenschaftsbauern wirklich begreiflich zu machen, daß bei aller Bedeutung der individuellen Hauswirtschaft die Steigerung der *gesellschaftlichen* Produktion das Entscheidende ist, wobei die Hauptmethode zur Überwindung des Wider-

²⁸ Karl Marx/Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie. S. 32

²⁹ Karl Marx/Friedrich Engels: Die heilige Familie und andere philosophische Frühschriften. S. 136 f.

³⁰ Beschluß des V. Parteitages der SED über den Kampf um den Frieden, für den Sieg des Sozialismus, für die nationale Wiedergeburt Deutschlands als friedliebender, demokratischer Staat A. a. O. S. 49

spruchs zwischen Persönlichem und Gesellschaftlichem „die richtige Verbindung der persönlichen mit den gesellschaftlichen Interessen“ ist.³¹

Selbstverständlich muß die Überwindung solcher Widersprüche in ihrer dialektischen Wechselwirkung mit der Überwindung aller anderen im Prozeß des sozialistischen Aufbaus zu überwindenden nicht-antagonistischen Widersprüche (z. B. zwischen den Denkgewohnheiten der Vergangenheit und dem neuen Leben) gesehen werden, insbesondere aber mit der Überwindung des tiefen Antagonismus, wie er gegenwärtig in Deutschland zwischen der gesellschaftlichen Produktion und dem privatkapitalistischen Eigentum an den Produktionsmitteln in Westdeutschland und der Existenz des Volkseigentums in der Deutschen Demokratischen Republik besteht. Demzufolge setzen sich die allgemeinen Gesetzmäßigkeiten des sozialistischen Aufbaus in unserer Republik unter den konkreten historischen Bedingungen der Existenz zweier deutscher Staaten mit verschiedenen gesellschaftlichen Systemen als Klassenkampf zwischen den beiden Hauptklassen durch, von denen jede in einem Teil Deutschlands die Staatsmacht ausübt. Wir verhelfen der Gesetzmäßigkeit der geschichtlichen Vorwärtsentwicklung zum Durchbruch, indem wir als leuchtendes Beispiel für ganz Deutschland mit größtmöglichem Tempo den Sozialismus in der Deutschen Demokratischen Republik zum Siege führen.

Unter diesem Aspekt gilt es folglich, den Kampf um die Lösung der Widersprüche, die der dialektischen Entwicklung zum Sieg des Sozialismus gesetzmäßig eigen sind, entschlossen und konsequent zu führen. Dieser Kampf ist im Hinblick auf die Heranbildung vollentwickelter gesellschaftlicher Menschen, die im Bewußtsein ihrer im Staate organisierten Kraft und Macht die gesellschaftliche Vorwärtsentwicklung selbst lenken, vor allem ein Kampf um die Unterwerfung aller dem Menschen fremden Mächte unter die Herrschaft der Gesellschaft. Doch nicht die bloße Erkenntnis genügt, „um gesellschaftliche Mächte der Herrschaft der Gesellschaft zu unterwerfen. Dazu gehört vor allem eine gesellschaftliche Tat“. Diese Tat ist erst vollzogen, „wenn die Gesellschaft durch Besitzergreifung und planvolle Handhabung der gesamten Produktionsmittel sich selbst und alle ihre Mitglieder aus der Knechtung befreit hat ... wenn der Mensch also nicht mehr bloß denkt, sondern auch lenkt“.³² Daß gegenwärtig diese gewaltige gesellschaftliche Tat in der Deutschen Demokratischen Republik vollbracht wird, davon legt vor allem der durch die Beschlüsse der Volkskammer über die Rechte der Volksvertretungen und über die Vervollkommnung und Vereinfachung der Arbeit des Staatsapparates eingeleitete neue Abschnitt der Entwicklung der sozialistischen Demokratie beredtes Zeugnis ab. Der Sinn dieser Beschlüsse konzentriert sich ja gerade darauf, „daß alle Fragen des gesellschaftlichen Lebens von den Massen gemeistert werden müssen“. Walter Ulbricht hob in diesem Zusammenhang hervor, daß der ganze Reichtum des Wissens in die Massen zu tragen ist, damit diese in der Lage sind, „den Übergang zur sozialistischen Gesellschaft zu vollziehen und so die revolutionäre Umgestaltung der Gesellschaft und damit auch der Menschen selbst durchführen zu können; denn

³¹ Vgl. A. Sobolew: Über die Widersprüche in der sozialistischen Gesellschaft und die Wege zu ihrer Überwindung. In: Kommunist. 2/1958. Deutsch in: Zu Fragen des dialektischen und historischen Materialismus. Berlin 1958. S. 51 f.

³² Friedrich Engels: Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft. S. 395

die politische Bewußtheit, die Meisterung der Probleme der Produktion, der Technik, des gesellschaftlichen Neuaufbaus, der Führung der Menschen, das verändert auch das gesellschaftliche und damit das politisch-moralische Antlitz der Menschen.“³³

Das politisch-moralische Antlitz des vollentwickelten gesellschaftlichen Menschen, der seine eigenen individuellen Kräfte nicht als Mittel zur Befriedigung seiner besonderen egoistischen Interessen betrachtet, sondern sie bewußt für das allgemeine gesellschaftliche Interesse einsetzt, der ein „hingebungsvoller Diener am eigenen Volke“ ist (Chruschtschow), wird in der Deutschen Demokratischen Republik immer deutlicher sichtbar. Die bewußte, disziplinierte Einordnung des Einzelnen in die Gesellschafts- und Staatsordnung, die im Bewußtsein der *Einheit des Politischen und Ethischen* erfolgende Hingabe all seiner individuellen Kräfte, ja, des Lebens für das im Staate verkörperte Allgemeine, wie es, wenn auch in wesentlich anderem Sinne, Platon in seinem „Staat“ vorschwebte, beginnt mit dem Übergang zum Sozialismus zum erstenmal millionenfach reale Gestalt anzunehmen. Die Entfaltung der schöpferischen Fähigkeiten des Einzelnen in einer neuen, sozialistischen Gemeinschaft der Menschen, die pflichtbewußte opferbereite Hingabe des Einzelnen an diese Gemeinschaft — solche heute in der sozialistischen Welt millionenfach vorliegenden Verhaltensweisen sozialistischer Menschen zeugen davon, daß im Prozeß des Übergangs zum Sozialismus auch gerade in dieser Hinsicht eine massenhafte Veränderung der Menschen vor sich geht. Die Atomisierung und Lähmung der gesellschaftlichen Kraft und Macht der Einzelnen in der Ausbeutergesellschaft wird durch deren Vereinigung in der großen sozialistischen Kampfgemeinschaft (bzw. innerhalb deren vielfältigen Formen) überwunden. An die Stelle der millionenfachen Zersplitterung der Kraft und Macht der Volksmassen tritt deren Zusammenschluß zur politisch-moralischen Einheit, durch welche die sozialistische Gesellschafts- und Staatsordnung ihre millionenfache Überlegenheit gegenüber der kapitalistischen erweist.

Indem die Werktätigen in der Deutschen Demokratischen Republik unter Führung der Arbeiterklasse und ihrer marxistisch-leninistischen Partei heute sicher zum Triumph des Sozialismus voranschreiten, wird die politisch-moralische Einheit des Volkes herbeigeführt. Obgleich erst auf der Grundlage des Sieges des Sozialismus diese das ganze Volk umfassende Einheit möglich und wirklich werden kann, existieren heute schon entscheidende Voraussetzungen auf Grund dessen sich heute bereits diese Einheit herausbildet und entwickelt. So entstanden mit der Schaffung der Grundlagen des Sozialismus völlig neue Beziehungen zwischen den Klassen und Schichten in unserer Republik. Die Angehörigen dieser Klassen und Schichten konnten sich von der Richtigkeit der Politik der Partei der Arbeiterklasse, der Volkskammer und der Regierung und damit von der Gemeinsamkeit ihrer grundlegenden Lebensinteressen überzeugen. Die Einheit von Staatsmacht und Volk entwickelte sich erfolgreich. Daß heute bereits wichtige Elemente der politisch-moralischen Einheit des Volkes in der Deutschen Demokratischen Republik im Prozeß der weiteren Heranbildung begriffen sind, davon zeugt z. B. die Entwicklung der Nationalen Front zu einer

³³ Walter Ulbricht: Die Staatslehre des Marxismus-Leninismus und ihre Anwendung in Deutschland. S. 29

mächtigen politischen Volksbewegung, die sich die Stärkung der Deutschen Demokratischen Republik durch den sozialistischen Aufbau zur wichtigsten Aufgabe im Kampf für die nationale Wiedergeburt Deutschlands gemacht hat.

Heute geht es mehr denn je darum, den breiten Massen auch den hohen sittlichen Gehalt des Kampfes für den Sieg des Sozialismus und die nationale Wiedergeburt Deutschlands als friedliebender, demokratischer Staat bewußt zu machen. Indem den Gesetzen der sozialistischen Moral Allgemeingültigkeit verschafft wird, werden sich immer breitere Schichten der Bevölkerung des sozialistischen Ethos' des Arbeiter-und-Bauern-Staates, das in dessen spezifischen Klassenwesen und Aufgaben begründet ist, bewußt werden, so daß alle Bürger unserer Republik immer mehr aus einem höheren moralischen Bewußtsein heraus ihren Pflichten gegenüber der Gesellschaft und dem Staat nachkommen. Die Millionenmassen der Bürger unserer Republik gewinnen so ein neues politisch-moralisches Antlitz. Als vollentwickelte gesellschaftliche Menschen werden sie im Bewußtsein ihrer im Staate organisierten Kraft und Macht, zutiefst durchdrungen vom hohen sittlichen Gehalt der gerechten Sache der Arbeiterklasse und aller Werktätigen, für den Sozialismus lernen, arbeiten und kämpfen wie nie zuvor.

Karl von Knoblauch — ein deutscher Atheist des 18. Jahrhunderts

Von OTTO FINGER (Berlin)

Karl von Knoblauch gehört zu einem Kreis von Denkern, die im letzten Drittel des achtzehnten Jahrhunderts in Deutschland materialistische und atheistische Ideen vertraten. Bei der Darstellung seines Kampfes gegen die religiös-idealistische Ideologie des Feudalsystems läßt sich der Verfasser von zwei eng miteinander verbundenen Aspekten leiten.

Zunächst will die vorliegende Arbeit einen Beitrag zur Korrektur des von der bürgerlichen Philosophiegeschichtsschreibung konstruierten Bildes unserer nationalen philosophischen Vergangenheit liefern. Ein wesentliches Merkmal des unwissenschaftlichen und apologetischen Charakters dieses Bildes besteht in der Entstellung und im Verschweigen der materialistischen Traditionen. Eine einseitige Orientierung auf die idealistischen Traditionen der deutschen Philosophiegeschichte ist insbesondere auch für Ernst Bloch charakteristisch. Mit seiner überschwenglichen Verherrlichung der idealistischen Philosophie Hegels verbindet sich die Mißachtung und Herabsetzung des progressiven Gehalts der materialistischen Philosophie des 18. Jahrhunderts. Dies gilt nicht nur für den französischen Materialismus (vgl. hierzu die Arbeit von J. H. Horn in: Ernst Blochs Revision des Marxismus. Berlin 1957. S. 261 ff.), sondern auch für die im Deutschland des 18. Jahrhunderts verbreiteten materialistischen Strömungen.

So unterschlägt die bürgerliche Philosophiegeschichtsschreibung das Wirken Knoblauchs mit zwei Ausnahmen: Fritz Mauthner¹ und Martin von Geismar.² Letzterer bringt Auszüge aus einigen der anonym erschienenen Schriften Knoblauchs. Mauthner widmet Knoblauch ein paar Zeilen im Zusammenhang mit der Charakterisierung einiger Korrespondenzen Mauvillons. So verdienstvoll es bleibt, neben anderen radikalen Freidenkern auch auf Knoblauch aufmerksam gemacht zu haben, so wenig wird Mauthner seiner Bedeutung gerecht. Er charakterisiert ihn als einen „folgerichtigen Deisten“.³ Diese Fehleinschätzung rührt wohl in der Hauptsache daher, daß Mauthner Knoblauchs Anschauungen lediglich aus einigen Briefstellen kennt.⁴ Man kann, wie wir sehen werden, lediglich

¹ Fritz Mauthner: Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande. Bd. 3. Berlin 1921. S. 467, 468

² Martin von Geismar: Bibliothek der deutschen Aufklärer des achtzehnten Jahrhunderts. Leipzig 1847. V.: K. v. Knoblauch — der unermüdliche Gegner des Übernatürlichen und der Wunder. S. 253—312

³ Fritz Mauthner: a. a. O. S. 467

⁴ Die von Mauthner zitierten Äußerungen Knoblauchs entstammen sämtlich Mauvillons Briefwechsel, den sein Sohn, Friedrich Mauvillon, 1801 herausgab. Er tat dies in der Absicht, seinen Vater von den Vorwürfen der Revolutionsfreundlichkeit und des Jakobinismus reinzuwaschen. Unter diesem Gesichtspunkt hat er auch die in diese Sammlung aufgenommenen Briefe Knoblauchs an Mauvillon ausgewählt.

von geringen pantheistischen Resten bei einer im Wesen atheistischen Grundanschauung sprechen.

Auch marxistische philosophiegeschichtliche Arbeiten berücksichtigen das Vorhandensein materialistischer und atheistischer Strömungen im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts völlig ungenügend. So behauptet Herrmann Ley im Hinblick auf die siebziger Jahre des achtzehnten Jahrhunderts: „Die bürgerliche Klasse war kaum instande, auch nur Ansätze einer selbständigen, vom Feudalismus unabhängigen Ideologie zu entwickeln.“⁵ Solche Ansätze sind in soziologischer Hinsicht vor allem antiabsolutistische Ideen, in religiöser Hinsicht antikirchliche, religionskritische und atheistische Ideen, in allgemein-philosophischer Hinsicht materialistische oder zum Materialismus tendierende Ideen. Über das Vorhandensein derartiger Anschauungen informiert gerade für das letzte Drittel des achtzehnten Jahrhunderts schon ein flüchtiger Blick in die zeitgenössische Zeitschriftenliteratur. In diesen Zeitschriften spiegelt sich die Auseinandersetzung zwischen der religiös-idealistischen Ideologie des Feudalsystems und der Ideologie des auch in Deutschland um seine Emanzipation kämpfenden Bürgertums deutlich wider. Nicht nur in Frankreich, sondern auch in Deutschland waren materialistische und atheistische Ansichten für die radikalsten Interessenvertreter der bürgerlichen Klasse kennzeichnend. Daß diese Anschauungen in Deutschland nicht jene Verbreitung und beherrschende Stellung gefunden haben wie etwa in Frankreich, steht außer Zweifel, interessiert aber in diesem Zusammenhang nicht.

Wird der vormarxsche Materialismus in Deutschland berücksichtigt, so verknüpft er sich im allgemeinen einzig mit dem Namen Ludwig Feuerbachs; Feuerbach erscheint als einzigartiger materialistischer Außenseiter innerhalb einer idealistischen Tradition. Feuerbach selbst weist darauf hin, daß sein Materialismus durchaus nichts Einzigartiges ist, daß ihm vielmehr eine lange Tradition materialistischen Denkens in Deutschland vorausging: „Der deutsche Materialist ist also kein Bankert, keine Frucht der Buhlschaft deutscher Wissenschaft mit ausländischem Geiste, er ist ein echter Deutscher, der bereits im Zeitalter der Reformation das Licht der Welt erblickte, er ist sogar ein leiblicher Sohn Luthers.“⁶ Festzuhalten gilt es den Tatbestand, daß uns Feuerbach über das Vorhandensein einer bis in das sechzehnte Jahrhundert zurückreichenden Tradition des deutschen Materialismus belehrt!

Im Hinblick auf die Frage, ob diese in Vergessenheit geratenen materialistischen Denker vor Feuerbach von so großer Bedeutung seien, daß man sie neben solchen Zentralgestalten des deutschen Idealismus wie Leibniz oder Kant auch nur erwähnen könne, sei an dieser Stelle, was Knoblauch angeht, nur auf folgendes aufmerksam gemacht: Reaktionäre Zeitgenossen, sowohl klerikale als auch weltliche Vertreter des Feudalsystems, haben die Bedeutung und Gefährlichkeit seiner materialistischen und atheistischen Schriftstellerei sehr gut erkannt und ihn wütend bekämpft und verfolgt. Die über den zeitgenössischen Rahmen hinausgehende, besonders aktuelle Bedeutung seiner Schriften erhellt aus dem schonungslosen Kampf gegen den religiösen Aberglauben, den Knoblauch in durchaus noch nicht überholten Formen geführt hat.

⁵ H. Ley: Zur Entwicklungsgeschichte der europäischen Aufklärung. In: Wiss. Zeitschr. d. TH Dresden. 1954/55. Heft 3. S. 441

⁶ Ludwig Feuerbach: Sämtliche Werke. Band 10. Leipzig 1866. S. 199

Wenn der Verfasser sich bemüht, mit dieser Arbeit einen kleinen Beitrag zur Richtigstellung jener philosophiegeschichtlichen Konzeption zu liefern, für die es vor Feuerbach kaum materialistische Strömungen in Deutschland gibt, so geht es keineswegs um eine bloß akademische Streitfrage. Es geht vielmehr um die Wahrung jener philosophischen Traditionen, die über den zeitgenössischen Rahmen und die klassenmäßige Beschränktheit hinausweisende, progressive Elemente philosophischen Denkens enthalten. Solche progressiven, für die gegenwärtige Auseinandersetzung mit der religiösen Weltanschauung durchaus bedeutsamen Elemente haben wir in Knoblauchs atheistischen Schriften vor uns. Und dies führt zu dem praktisch-aktuellen Aspekt bei der Behandlung der Anschauungen Knoblauchs.

Wir lernen mit den Schriften Knoblauchs bis zu einem gewissen Grade eine deutsche Parallele zur französischen atheistischen Publizistik des achtzehnten Jahrhunderts kennen. Lenin spricht in seiner Arbeit „Die Bedeutung des streitbaren Materialismus“ von der Tatsache, daß es versäumt worden sei, „die atheistische Literatur vom Ende des 18. Jahrhunderts zur Massenverbreitung unter dem Volk zu übersetzen“. Er fährt dann fort: „Zuweilen will man diese unsere Trägheit, Untätigkeit und Ungeschicktheit mit allerhand ‚tiefgründigen‘ Erwägungen rechtfertigen, daß die alte atheistische Literatur des 18. Jahrhunderts veraltet, unwissenschaftlich, naiv usw. sei. Es gibt nichts Schlimmeres als dergleichen hochgelahrte Sophismen...“

Die streitlustige, lebendige, talentvolle, geistreich und offen das herrschende Pfaffentum attackierende Publizistik der alten Atheisten des 18. Jahrhunderts wird sich zur Aufrüttelung der Menschen aus ihrem religiösen Schlaf als tausendmal geeigneter erweisen als die langweiligen, trockenen, fast niemals durch geschickt ausgewählte Tatsachen erläuterte Wiedergabe des Marxismus, die in unserer Literatur vorwiegen und (sagen wir es offen) den Marxismus häufig entstellen.“⁷

Diese Äußerungen Lenins aus dem Jahre 1922 haben auch heute noch Geltung. Die Beschäftigung mit solchen atheistischen Schriftstellern wie Karl von Knoblauch dient der „Aufrüttelung der Menschen aus ihrem religiösen Schlaf“.

1. Voraussetzungen für das Schaffen und das Leben von Knoblauchs

Das Vorhandensein materialistischer und atheistischer Anschauungen im letzten Drittel des achtzehnten Jahrhunderts in Deutschland läßt sich nicht allein daraus erklären, daß an derartiges in England, Holland und Frankreich vorgeformtes Gedankenmaterial angeknüpft werden konnte. Es mußten vielmehr bestimmte Klassenkräfte existieren, deren Bestrebungen in solchen Anschauungen ihren ideologischen Ausdruck fanden.

Wenn von marxistischer Seite die materialistischen Strömungen in Deutschland vor Feuerbach geleugnet werden, so liegt dem wohl u. a. eine zu schematische Verallgemeinerung der Engelsschen Feststellung von der „deutschen Geschichte — die ja eine einzige fortlaufende Misere darstellt — ...“⁸ zugrunde. Man glaubt,

⁷ W. I. Lenin: Marx-Engels-Marxismus. Verlag für fremdsprachige Literatur Moskau 1947. S. 670, 671, 672

⁸ Marx-Engels-Lenin-Stalin: Zur Deutschen Geschichte. Bd. I. Berlin 1953. S. 623

mit Mehring⁹ annehmen zu müssen, daß materialistische Ansichten vor dem neunzehnten Jahrhundert in Deutschland keinen Nährboden hatten; die Zurückgebliebenheit Deutschlands in sozial-ökonomischer Hinsicht scheint die Verbreitung derartiger Ansichten auszuschließen. Nun bedingte die Rückständigkeit Deutschlands zwar eine größere Festigkeit der feudalen Ideologie als beispielsweise in Frankreich; nur folgt daraus nicht zugleich das Fehlen materialistischer Strömungen, denn auch in Deutschland gab es antifeudale Klassenkräfte, deren konsequentesten Vertreter ihre Interessen in der Form materialistischer und atheistischer Ideen zum Ausdruck brachten.

Zugleich muß berücksichtigt werden, daß die Zustände in Deutschland nicht überall gleichartig miserabel waren; es gab vielmehr Differenzierungen im ökonomischen Entwicklungsstand, in der Reife der antifeudalen Bewegung, und die Bedingungen waren somit dem Aufkommen progressiver, materialistischer Ideen nicht in allen Gebieten gleichermaßen ungünstig.

Die schriftstellerische Tätigkeit Knoblauchs fällt in die Zeit der unmittelbaren Vorbereitung und Durchführung der bürgerlichen Revolution in Frankreich. Zwar läßt sich Deutschland zu dieser Zeit als „eine lebende Masse von Fäulnis und abstoßendem Verfall“¹⁰ charakterisieren; nur darf darüber nicht übersehen werden, daß sich in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts in Deutschland in verstärktem Maße Ansätze einer kapitalistischen Entwicklung bemerkbar machten. Es kam in dieser Zeit in verstärktem Umfange zur Gründung neuer Manufakturen und zur Erweiterung der bestehenden. Die Entwicklung der Produktivkräfte in der beginnenden industriellen Produktion schritt an einigen Stellen bis zur durchmechanisierten manufakturrellen Teilung der Arbeit fort. Wenngleich diese Entwicklung insgesamt nicht zur Auflösung der feudalen Verhältnisse führte, so war doch „1770 die Wirtschaft tatsächlich schon derart in Bewegung geraten, daß nicht nur weitere Kreise als je zuvor in Deutschland durch einen umfassenden überregionalen ökonomischen Prozeß betroffen wurden, sondern es sehr wohl den Anschein haben konnte, als ginge es auch mit den deutschen feudalistischen Residuen schneller zu Ende, als es dann tatsächlich der Fall war“.¹¹

Friedrich Engels spricht im Hinblick auf die ökonomische Situation in Deutschland während der Zeit nach dem Dreißigjährigen Kriege bis 1789 vom „Wiederemporkriechen“¹² des deutschen Bürgertums. Dieser Begriff bringt das Wesen der widerspruchsvollen Entwicklung der deutschen Bourgeoisie in diesem Zeitraum anschaulich zum Ausdruck; er macht deutlich, daß man durchaus nicht bei der Vorstellung von Stagnation und Fäulnis stehenbleiben darf, sondern zugleich die tatsächliche, wenn auch insgesamt schwache, so doch besonders in Sachsen und in den westlichen Gebieten Deutschlands eine gewisse Intensität erlangende Vorwärtsentwicklung der deutschen Bourgeoisie nicht übersehen darf.

Die Wirkung der revolutionären Ereignisse in Frankreich auf Deutschland charakterisiert Engels wie folgt: „Da schlug plötzlich die Französische Revo-

⁹ Vgl. Franz Mehring: Die Lessing-Legende. Berlin 1953. S. 325

¹⁰ Friedrich Engels: Deutsche Zustände. In: Marx-Engels-Lenin-Stalin: Zur deutschen Geschichte. Bd. II. 1. Halbband. Berlin 1954. S. 11

¹¹ Heinz Stolpe: Die Auffassung des jungen Herder vom Mittelalter. Weimar 1955. S. 235/236

¹² Marx-Engels-Lenin-Stalin: Zur Deutschen Geschichte. Bd. I. Berlin 1953. S. 565

lution wie ein Donnerschlag in dieses Chaos ein...“¹³ Dies hätte nicht der Fall sein können, wenn nicht bestimmte bürgerliche Klassenkräfte und die antifeudale Opposition in Deutschland überhaupt eine solche Reife der Entwicklung erlangt hätten, daß es eben nur noch dieses Anstoßes bedurfte, um sie in Bewegung zu versetzen. In den an Frankreich angrenzenden Rheingebieten erhoben sich 1789 die Bauern. Die Bauernunruhen reichten bis nach Saarbrücken und in die Pfalz. 1791 kam es in Schlesien und Sachsen zu Bauernaufständen. In Mainz kam es unter der Führung von Georg Forster und seiner Gesellschaft der Volksfreunde zur Bildung einer demokratischen Republik.

Knoblauch ist Ideologe des „wiederemporkriechenden Bürgertums“, seine materialistischen und atheistischen Ideen sind der philosophische Ausdruck der Interessen seiner fortgeschrittensten Elemente. Zu der ungewöhnlichen Radikalität seiner Ansichten hat ihn nicht zuletzt die in Bewegung geratene antifeudale Opposition der unteren Volksschichten ermutigt.

Karl von Knoblauch (1756–1794) entstammte, wie sein ganzer Lebensweg vermuten läßt, einer der zahlreichen verarmten deutschen Adelsfamilien. Den Angehörigen dieser Schicht mußte sich mehr noch als ihren wohlhabenderen Standesgenossen die Erkenntnis der historischen Überlebtheit der Feudalklasse aufdrängen. Wie sich häufig die fortgeschrittensten Vertreter einer zum Untergang verurteilten Klasse auf den Boden der progressiven, aufstrebenden Klasse begeben, orientierte sich auch Knoblauch auf das Neue, auf die in Frankreich schon siegreiche und in Deutschland noch um ihre Emanzipation ringende Bourgeoisie. Nachdem Knoblauch in Herborn Philosophie und Mathematik, in Gießen und Göttingen — einem bedeutenden Zentrum fortschrittlichen weltanschaulichen Denkens im ausgehenden 18. Jahrhundert — Jura studiert hatte, begab er sich in seine Heimatstadt Dillenburg in Hessen-Nassau zurück, wo er bis an sein Lebensende als Justizbeamter in fürstlichen Diensten stand. Seit 1787 war er neben seiner Amtstätigkeit unaufhörlich publizistisch und schriftstellerisch tätig: Neben einer Reihe anonym erschienener selbständiger Schriften veröffentlichte er — vielfältigen Verfolgungen und Schikanen ausgesetzt — zahlreiche, ebenfalls meist anonym erschienene Aufsätze politischen, philosophischen und religionskritischen Inhalts im „Teutschen Merkur“, in „Genius der Zeit“, im „Grauen Ungeheuer“ und anderen Zeitschriften.

2. Knoblauchs gesellschaftliche Anschauungen und politische Haltung

Im Mittelpunkt der schriftstellerischen Tätigkeit Knoblauchs steht der Kampf gegen den religiösen Aberglauben. Aber diese im Vordergrund stehende Seite seines Wirkens läßt sich nicht begreifen, ohne seine gesellschaftlichen Anschauungen, ohne seine Haltung zu den brennenden politischen Fragen seiner Zeit zu berücksichtigen. Seine Haltung in Fragen der Religion hängt aufs engste zusammen mit seiner Stellung zum Feudalsystem überhaupt: Sein atheistischer Standpunkt erwächst aus einer zutiefst antifeudalen Haltung. Er selbst war sich des engen Zusammenhanges der religiösen und politischen Seite der Kritik an den bestehenden Zuständen sehr wohl bewußt. In den „Politisch-Philosophischen Gesprächen“, die die Hauptquelle für die Kenntnis seiner gesellschaft-

¹³ Ebenda: Bd. II. 1. Halbband. S. 12

lichen Anschauungen darstellen, spricht er diesen Zusammenhang in folgender Form aus: „Wofern ich von irgendeiner auf Tatsachen beruhenden Wahrheit überzeugt bin, so ist es von dieser: daß die größten Kalamitäten, welche unsere unglückliche Race von jeher betroffen und zu Boden gedrückt hat, aus dem gleich unseligen religiösen und politischen Aberglauben geflossen sind.“¹⁴ Knoblauch nennt also den religiösen und politischen Aberglauben¹⁵ in einem Atemzug; beiden Stützen des Feudalsystems gilt sein Kampf. Seine Kritik an der Religion ist nur hervorragender Bestandteil seiner Kritik an den bestehenden sozialen Verhältnissen insgesamt.

Die revolutionären Ereignisse in Frankreich haben der schriftstellerischen Tätigkeit Knoblauchs insgesamt, besonders aber der Formierung seines bürgerlich-demokratischen Standpunktes entscheidende Impulse verliehen. Knoblauch war leidenschaftlicher Anhänger der Französischen Revolution: „Sollte die Französische Revolution ein unglückliches Ende nehmen, so wünsche ich keine Stunde länger zu leben.“¹⁶ Zu Beginn des neunten Gesprächs der genannten Schrift beschäftigt sich Knoblauch mit den „Ausschweifungen, die der rasende Pöbel ohne alle Scheu der Gesetze“¹⁷ in Frankreich im Verlauf der Revolution verübt hat. Er teilt jedoch nicht die Furcht und das Entsetzen des überwiegenden Teils der deutschen Bourgeoisie; er bemüht sich vielmehr, den jeden Widerstand hinwegfegenden Sturm des revolutionären Volkes zu rechtfertigen, denn Knoblauch erkennt in diesem Sturm die notwendig gewordene gewaltsame Sprengung der Fesseln, in welche die Feudalklasse die gesamte Nation gezwängt hatte: „... so hüten Sie sich dennoch, der ganzen Nation oder ihren ehrwürdigen Repräsentanten das zum Verbrechen anzurechnen, was bloße Folge des grenzenlosen Elends und der dadurch erzeugten Verzweiflung ihrer bisher am meisten gedrückten Glieder ist.“¹⁸ Knoblauch ergreift also die Partei der „am meisten gedrückten Glieder“ der Gesellschaft, d. i. die Partei des Volkes. Er verteidigt seine revolutionären Taten gegen jene „unseligen Aristokraten, welche durch Mißbrauch der königlichen Autorität zur Befriedigung ihrer schändlichen Leidenschaften ein sonst seinen Königen sehr ergebenes Volk zu diesen Tiefen des Elends und der Verzweiflung herabgebracht haben.“¹⁹ In einem Brief an Mauvillon spricht er davon, daß er den „Untergang der französischen Konstitution als eine der größten Kalamitäten betrachten würde.“²⁰ Doch war Knoblauch im Hinblick auf den Ausgang der Ereignisse voller Optimismus. Er glaubte nämlich Anzeichen zu erkennen, die nicht auf ein Mißlingen der Revolution hindeuteten, sondern „einen ganz anderen Ausgang der Sache, wiewohl durch

¹⁴ K. v. Knoblauch: Politisch-Philosophische Gespräche. Berlin 1792. S. 147. Diese Schrift ist die einzige, welche Knoblauch nicht anonym veröffentlicht hat. Er hat sich also hier mit weitaus größerer Vorsicht als in seinen übrigen Schriften geäußert. Dies galt es zu berücksichtigen, und manches hier nur Angedeutete durch Äußerungen an anderer Stelle zu ergänzen. Die Schrift enthält dreizehn Gespräche, welche ein deutscher Baron und ein französischer Marquis miteinander führen. Dem Marquis legt Knoblauch zumeist die radikaleren Ansichten in den Mund
¹⁵ Als ein Beispiel politischen Aberglaubens nennt er den „Köhlerglauben an die legale Allmacht des ‚tel est nôtre plaisir‘...“. K. v. Knoblauch: a. a. O., S. 148

¹⁶ F. Mauvillon: a. a. O. S. 219

¹⁷ K. v. Knoblauch: a. a. O. S. 138

¹⁸ K. v. Knoblauch: a. a. O. S. 139

¹⁹ Ebenda

²⁰ F. Mauvillon: a. a. O. S. 226

eine anfangs fürchterliche Erschütterung der politischen Welt in allen ihren Teilen...“²¹ vermuten ließen. Knoblauch rechnete also mit einer revolutionären Umwälzung der feudalabsolutistischen Verhältnisse größten Ausmaßes: in dieses von ihm erwartete Ereignis setzte er seine ganze Hoffnung. Diese Hoffnung verlieh ihm die Kraft und den Mut zu seinem aufrechten bürgerlich-demokratischen Auftreten.

Knoblauch war davon überzeugt, daß nicht nur in Frankreich, sondern auch im übrigen Europa die Herrschaft der absoluten Monarchie zu Ende gehe: „Die Könige waren bisher die Stärkeren, weil die gemeine Meinung sie dafür hielt. Die Nationen fangen nun an einzusehen, oder zu fühlen, daß sie die Stärkeren sind, und ich wollte den Königen, wenn ich in ihrem Kabinette eine Stimme zu geben hätte, nicht raten, gegen die Nationen von einer Macht Gebrauch zu machen, die bloß auf einer nun verschwundenen Meinung beruht.“²² Aus diesen Äußerungen spricht das kraftvolle Selbstbewußtsein der radikalsten Schichten der um ihre Emanzipation kämpfenden Bourgeoisie, die in ihrem Kampf gegen den Feudalabsolutismus in der Tat das Interesse der ganzen Nation geltend machte. Zugleich wird aus den zitierten Worten deutlich, welche gewaltige Bedeutung die revolutionären Aktionen in ihrer Wirkung auf die deutsche antif feudale Bewegung hatten; sie trugen dazu bei, auch in Deutschland den „politischen Aberglauben“ an das „*tel est nôtre plaisir*“ zu zerstören und damit revolutionäre Potenzen freizumachen.

Knoblauchs ganze Sympathie gehörte den französischen Truppen, die die Revolution gegen die vereinigten Heere der gesamteuropäischen feudalen Reaktion verteidigten. Er glaubte nicht daran, daß sich durch den Krieg die revolutionären Errungenschaften in Frankreich rückgängig machen lassen würden. Er war im Gegenteil davon überzeugt, daß dieser Krieg unfehlbar mit dem Untergang des Despotismus endigen würde.²³

Der zentrale Angriffspunkt von Knoblauchs Kritik an den bestehenden feudalen Zuständen ist der Despotismus, d. h. die feudal-absolutistische Regierungsform. Leidenschaftlicher Haß spricht aus seiner Kritik am Despotismus, „dieses unsterblichen Ungeheuers, welches sich nicht begnügt, seit so vielen Tausend Jahren die schönsten Ebenen Asiens zu desolieren, sondern auch in unserem Europa sein scheußliches Haupt, dessen Anblick wie der Medusenkopf alles in schweigende Steine verwandelt, zu erheben beginnt“.²⁴

Die abscheulichen Folgen des Feudalsystems sah er in der Versklavung der Menschen, in der Militarisierung des gesamten gesellschaftlichen Lebens, in der Ruinierung der Landwirtschaft. Knoblauchs Kritik am Despotismus ging also von bestimmten Tatbeständen aus, die durch die Fäulnis- und Krisen des Feudalsystems in Deutschland hervorgerufen worden waren.

²¹ F. Mauvillon: a. a. O. S. 219

²² Ebenda: S. 223 f.

²³ Am 15. 10. 1792 schreibt Knoblauch an Mauvillon: „Ich ... halte aber gänzlich dafür, daß ganz Europa besser tun würde, sich nicht um des Privatinteresses einiger Despoten willen den Übeln eines fürchterlichen Krieges auszusetzen, der über kurz oder lang unfehlbar mit dem Untergange der Despoten endigen wird.“ (F. Mauvillon: a. a. O.)

²⁴ K. v. Knoblauch: a. a. O. S. 60. In der gleichen Schrift heißt es S. 147: „Ich ergrimme, ich schäme mich ein Mensch zu sein, wenn ich an die abscheulichen Folgen eines so widernatürlichen Systems denke!“

Im stehenden Heer erkennt Knoblauch eine der wesentlichsten Stützen des Feudalabsolutismus. Das stehende Heer sei der Tod der bürgerlichen Freiheit, „die schreckliche Stütze der willkürlichen Gewalt“.²⁵ Knoblauch datiert die Herrschaft des Despotismus von der Errichtung des stehenden Heeres an. In der Tat kann keine Ausbeuterklasse ihre Herrschaft ohne das Werkzeug mehr oder weniger ausgedehnter militärischer Formationen aufrechterhalten. Insofern besteht Knoblauchs Gedanke vom Zusammenhang zwischen der Errichtung eines stehenden Heeres und der Entstehung des Despotismus als eines Symbols der Unterdrückung überhaupt zu Recht. In Zeiten der Krise einer Gesellschaftsordnung erlangen gerade diese Bestandteile des Überbaus eine große Bedeutung bei dem Bestreben reaktionärer Klassen, ihre Herrschaft aufrechtzuerhalten, und werden in starkem Maße ausgedehnt. Die absolute Monarchie in Frankreich hatte gehofft, durch eine ständige Vergrößerung des stehenden Heeres der drohenden revolutionären Aktion entgegenzutreten zu können. Auch in Deutschland waren die stehenden Heere in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts ständig vergrößert worden.²⁶ Ausgehend von der Erkenntnis, daß das reaktionär gewordene Feudalsystem im stehenden Heer eine seiner wichtigsten Stützen besitzt, läßt Knoblauch keine Einwände, die für die Aufrechterhaltung stehender Heere sprechen könnten, gelten. In der Auseinandersetzung mit dieser Frage zeigt sich Knoblauchs bürgerlich-demokratischer Standpunkt mit besonderer Prägnanz.²⁷

Zunächst setzt sich Knoblauch mit der Frage auseinander, ob stehende Heere für den Schutz vor Eindringlingen notwendig seien. Im vierten Gespräch der genannten Schrift macht Knoblauch den deutschen Baron zum Fürsprecher des stehenden Heeres in Rußland; die Existenz eines zahlreichen stehenden Heeres sei sowohl für Rußland als auch für die vom Zaren unterworfenen Länder eine Wohltat. Der Baron fragt den Marquis: „Erinnern Sie sich der Dschingis-Khaniden, die ehemals an der Spitze unzählbarer mongolischer Horden durch Rußland in Polen, Ungarn und Schlesien eindrangten und viele Tausend Christenohren abschnitten?“²⁸ In der Entgegnung des Marquis heißt es: „Es ist viel leichter, zu erlauben, daß ein Fürst Soldaten hält, wozu jeder von uns eine Bagatelle bezahlt, als sich ohne Ohren zu behelfen.“²⁹ Diese satirische Bejahung der Frage nach der Existenzberechtigung stehender Heere enthält schon die später offen ausgesprochene Verneinung. In der Zeitschrift „Minerva“ spricht Knoblauch ein Jahr später eine ganz andere, offensive Sprache: Um das Land gegen Eindringlinge zu verteidigen, bedarf es keines stehenden Heeres. Das Volk wird, wenn es seine Regierung und aktuelle Verfassung liebt, wenn es die Fortdauer des bestehenden Zustandes wünscht und so ein Interesse an seiner Verteidigung hat, die Eindringlinge selbst zurückschlagen. Hinter derartigen Äußerungen steht die Tatsache, daß im Jahre 1792 die Heere der Franzosen in den Rheingebieten vom Volk nicht als Eindringlinge betrachtet, sondern

²⁵ K. v. Knoblauch: a. a. O. S. 60

²⁶ Vgl. Marx-Engels-Lenin-Stalin: Zur deutschen Geschichte. Bd. I. Berlin 1952. S. 525

²⁷ Bei der Darstellung von Knoblauchs Ansichten über das stehende Heer stützt sich der Verfasser neben den „Politisch-Philosophischen Gesprächen“ auf einen im November 1793 in der Zeitschrift „Minerva“ veröffentlichten Beitrag: „Etwas über stehende Heere“. In diesem Artikel bringt er manchen, in der genannten Schrift satirisch versteckten Gedanken offen zum Ausdruck

²⁸ K. v. Knoblauch: a. a. O. S. 66

²⁹ Ebenda: S. 67

als Befreier begrüßt wurden. Zugleich ist die Anerkennung des Volkes als einer zur Bewaffnung geeigneten, zur Verteidigung des Landes befähigten Kraft der erste Schritt in Richtung auf die Forderung nach Bewaffnung des Volkes, dieser wichtigen Voraussetzung auch der bürgerlich-demokratischen Revolution.

Ebensowenig wie Knoblauch das stehende Heer der Territorialfürsten zum Schutz vor Aggressionen für notwendig hält, betrachtet er es als geeignet, innere Unruhen zu verhindern. „Bei Insurrektionen, die durch den fortgesetzten Druck einer unweisen, despotischen Regierung notwendig verursacht werden, helfen die zahlreichen stehenden Heere nichts. Ludwig XVI. hatte 1789 ein zahlreiches stehendes Heer. Man kommandierte Truppen gegen die Nation. Sie versagten ihren Chefs den Gehorsam und schlugen sich, vom Unrecht der Regierung überzeugt, auf die Seite des Volkes.“³⁰ Wo es also um eine gerechte Sache, um die Sache des Volkes geht, kann das stehende Heer nichts ausrichten, ja es wendet sich im entscheidenden Augenblick gegen die volksfeindliche Regierung selbst. An diese Tatbestände zu erinnern, die revolutionären Aktionen des französischen Volkes so zu rechtfertigen, das bedeutete zugleich auch das deutsche Volk aufzurütteln, es aufzufordern, sich in der gleichen, gewaltsamen Weise vom Joch des Territorialfürstentums zu befreien. Hinter den angegebenen Äußerungen Knoblauchs steht sein glühender Wunsch, auch die deutschen Zustände durch revolutionäre Umwälzungen verändert zu sehen.

Die Ansicht, daß die stehende Miliz etwa vor Räubereien, Mord und dergleichen schütze, daß sie die Ruhe und Sicherheit der Bürger garantiere, wird entschieden zurückgewiesen: „Gegen die eine Art von Räubern sind wir etwas mehr gesichert als in den Zeiten der Fehde. Aber gegen die gefährlichere Sorte, welche den Völkern ihre Rechte und Privilegien unter dem Prätext des gemeinen Besten rauben und diese Völker, wenn sie es wagen, sich der Usurpation zu widersetzen, aus zärtlicher Liebe zu erdrücken drohen, gegen diese Art von Räubern sichert uns der miles perpetuus nicht.“³¹

Knoblauch geht in diesem Zusammenhang auf die Rolle des Adels im Deutschland seiner Zeit ein. Seine Existenz sei wesentlich an die stehenden Heere geknüpft: „Recht eigentlich ist es unser zahlreicher und armer Adel, welcher um seiner jüngeren Söhne willen die Fortdauer der großen stehenden Heere wünscht ... Sein Gewerbe ist der Krieg.“³² Der Adel hat nach Knoblauch in jener Zeit längst aufgehört, dem Volke nützlich zu sein. Knoblauch erkennt die Überlebensfähigkeit des Adels, der ein parasitäres Leben am Hofe führt, den der Hof „zur Vernachlässigung seiner Landökonomie nötigt und damit immer abhängiger macht.“³³

Knoblauch spricht ihm also die Existenzberechtigung ab, weil er seine Aufgaben in der „Landökonomie“ nicht mehr erfüllt. Seine durch die Fäulniskrise des Feudalismus erschütterte ökonomische Position kettet ihn immer stärker an den Hof: „Seine prekäre Existenz gründet sich auf die wandelbaren Launen des Hofes, daher er auch immer nur für das Interesse des Hofes kämpfen muß.“³⁴ Knoblauch kennt also den ökonomischen Hintergrund für das enge Bündnis

³⁰ „Minerva“, November 1793

³¹ K. v. Knoblauch: a. a. O. S. 72

³² „Minerva“, November 1793

³³ Ebenda

³⁴ Ebenda

bestimmter Schichten des Adels mit dem kleinstaatlichen Feudalabsolutismus in Deutschland.

Die Vergrößerung der stehenden Heere hatte in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts in Deutschland durch den damit verbundenen steigenden Bedarf an gewissen Manufakturzeugnissen in den betreffenden Zweigen zu einer Vermehrung und Erweiterung der Manufakturbetriebe geführt. Knoblauch, dem dieser Tatbestand bekannt war, läßt auch die darauf sich gründenden Argumente für die Beibehaltung der stehenden Heere nicht gelten. Es sei keineswegs unmöglich, die in diesen Manufakturen arbeitenden Menschen anders zu beschäftigen. Auch die als Offiziere und Soldaten ihren Unterhalt findenden Menschen müßten sich in produktiver Weise beschäftigen lassen. Das Heer verschlinge gerade die für die Landwirtschaft so wichtigen Kräfte. Eine weitere verderbliche Folge der Existenz stehender Heere erblickt Knoblauch darin, daß ihre Erhaltung einen großen Teil der Staatseinkünfte absorbiert und ständig „drückende Auflagen auf die nützlicheren Bürgerklassen“³⁵ mit sich bringt. Knoblauchs Kritik richtet sich so gegen die stehenden Heere als eine Institution, welche zur Ruinierung der gesamten Wirtschaft beiträgt, sinnlos Produktivkräfte verschwendet und insbesondere die wirtschaftliche Entfaltung der Bourgeoisie hemmt. Die wesentlich von den Erfordernissen der Erhaltung eines großen stehenden Heeres diktierte Finanzpolitik der deutschen feudalabsolutistischen Kleinstaaten trug in hohem Maße dazu bei, die Ansätze zur Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise verkümmern zu lassen. Nicht zuletzt sind es nach Knoblauch die Interessen des stehenden Heeres, die zur ständigen Verschärfung der Ausbeutung führen: „Man schloß ungefähr so: je mehr man die Leute drückt, je hastiger werden sie arbeiten; je mehr sie arbeiten, je mehr werden sie erwerben; je mehr sie erwerben, je mehr können sie geben!“³⁶ Knoblauch erkennt, wenn auch in vager Form, die Widersprüchlichkeit der Ausbeuterordnung überhaupt, er weiß wie sehr die Eigentumslosigkeit der Arbeitenden ihre Produktivität hemmt, er ahnt, welche gewaltigen Energien frei würden, sobald die Arbeitenden Herren über die Früchte ihrer Arbeit würden. „Wenn man aus Geiz oder Vorurteil ihn (es war vorher die Rede vom Bauern. — Der Autor) die Früchte seines Fleißes und seiner Industrie nicht genießen läßt, so besorgt er, man werde ihn die Früchte seines verdoppelten Fleißes, seiner vermehrten Industrie ebensowenig genießen lassen.“³⁷ Und in diesem Zusammenhang, im Hinblick nämlich auf die von den Territorialfürsten angewandten Mittel, aus der Landbevölkerung ständig steigende Geldsummen herauszupressen, formuliert er auch seine Ablehnung jeglicher Unterdrückung: „Wir sind also beide der Meinung, daß die Unterdrückung, unter welchem prächtigen griechischen oder französischen Titel sie auch in ein System gebracht und als das beste Mittel, die Menschen zu beglücken, von den Dächern gepredigt werden mag, in keinem Fall etwas nütze sei.“³⁸ Aus dieser hier erneut sichtbar werden den Parteinahme für das Volk, für die vom Feudalsystem unterdrückten Klassen, aus seinem glühenden Haß gegen den Despotismus erwächst seine Verteidigung revolutionärer Aktionen. Knoblauch tritt uns hier nicht nur als Verfechter der

³⁵ „Minerva“. November 1793

³⁶ K. v. Knoblauch: a. a. O. S. 67

³⁷ Ebenda: S. 204

³⁸ Ebenda: S. 205, 206

Interessen der bürgerlichen Klasse entgegen, sondern zugleich auch als Verteidiger aller werktätigen Schichten: Die Bourgeoisie konnte in ihrem Kampf gegen das Feudalsystem als Vertreterin des gesamten Volkes auftreten. Die Bourgeoisie war in ihrer aufstrebenden Epoche Träger der gesellschaftlichen Vorwärtsentwicklung. Zugleich konnte sie ihre eigene Herrschaft nicht errichten, ohne die unteren Volksschichten auf den Schauplatz revolutionärer Aktionen zu rufen. Dieses Interesse an der politischen Aktivierung und Revolutionierung der ausgebeuteten Mehrheit treibt die Ideologen der Bourgeoisie in ihren gesellschaftskritischen Einsichten bis zur Erkenntnis der Spaltung der Gesellschaft in Unterdrückte und Unterdrücker; sie ist selbst noch unterdrückt, hat sich noch nicht zum herrschenden Unterdrücker und Ausbeuter erhoben. Sie durchbricht so für einen historischen Augenblick lang ihre klassengebundenen Erkenntnissschranken. Und darin liegt die gewaltige Bedeutung dieser durch die Aufwärtsentwicklung der Bourgeoisie, durch ihren Emanzipationskampf erzeugten gesellschaftlichen Einsichten: Sie gehen als ideologisches Ferment in die Bewegung jener Kraft ein, die zum Totengräber der bürgerlichen Ordnung und damit jeder Ausbeuterordnung berufen ist — in die Bewegung des Proletariats.

Knoblauch hat zu einem sehr frühen Zeitpunkt revolutionäre Aktionen verteidigt³⁹, das Volk als unterdrückt und ausgebeutet, als versklavte Masse den herrschenden Schichten des Feudalsystems entgegengesetzt. Diese Leistung kann nicht hoch genug eingeschätzt werden: er hat damit bereits 1790 wesentliche Elemente des demokratischen Gehalts der deutschen jakobinischen Literatur und Publizistik vorweggenommen. Nachdem Knoblauch das stehende Heer von den verschiedensten Seiten her als eine verderbenbringende Institution gekennzeichnet hat, beantwortet er am Schluß der „Politisch-Philosophischen Gespräche“ nochmals zusammenfassend die Frage, zu welchem Zweck die feudalabsolutistischen Herrscher stehende Heere einrichteten: „Sie brauchen große Heere besoldeter Sklaven, deren trauriges Geschäft bisher in gewissen Reichen war, den wehrlosen friedlichen Bürger zu unterdrücken und die Provinzen mit Unrecht gereizter Nachbarn zu verheeren.“⁴⁰ Unterdrückung nach innen und Eroberung nach außen stellt Knoblauch so als die Hauptfunktionen des stehenden Heeres fest. Der Verfasser hat Knoblauch Kritik am stehenden Heer mit einer gewissen Ausführlichkeit dargelegt, um an einem konkreten Gegenstand zu zeigen, wie Knoblauch seinen konsequent bürgerlichen Standpunkt entwickelt.

Wie sich in Knoblauchs „Politisch-Philosophischen Gesprächen“ durchgängig die Fäulnis- und Krisen des Feudalsystems widerspiegelt und zugleich das Bestreben äußert, die bestehenden Zustände zu verändern, so kommt im Gespräch über die Bevölkerung⁴¹ die verheerende Krise zum Ausdruck, in welcher sich die Landwirtschaft in Deutschland befand. Aus den katastrophalen Verhältnissen in der Landwirtschaft erklärt es sich, daß Knoblauch für eine Beschränkung des Bevölkerungszuwachses eintritt. Die Fürsten trachten nach Knoblauch danach, die Menge ihrer Untertanen zu vermehren, damit „mehr Hände zur Arbeit“

³⁹ Die ersten von Hedwig Voegt in ihrer Schrift über die deutsche jakobinische Literatur und Publizistik gegebenen Hinweise auf die Verteidigung revolutionärer Aktionen beziehen sich auf einen im „Niedersächsischen Merkur“ vom Jahre 1797 veröffentlichten Beitrag

⁴⁰ K. v. Knoblauch: a. a. O. S. 222

⁴¹ Ebenda: S. 35–60 und S. 219–222

vorhanden seien, d. h. damit sie ihre Bereicherung vergrößern können. Der Vorrat an Lebensmitteln würde jedoch bald nicht mehr reichen, den Menschen satt zu machen; die Folge sei dann, daß er entweder betteln, stehlen oder auswandern müsse. Dem Ausweg durch Verbesserung der Arbeitsmethoden in der Agrikultur steht Knoblauch skeptisch gegenüber. In diesem Zusammenhang zeigt sich auch sein kritisches Verhältnis zu den Physiokraten, deren Lehren ihm gut bekannt waren. So groß die Bedeutung der physiokratischen Lehre auch gewesen sein mag, der einzige Versuch, sie praktisch durchzuführen, war in Deutschland gescheitert.⁴² Nach Ansicht des Verfassers handelt es sich hierbei um einen ähnlichen Tatbestand wie bei den Bemühungen, das Merkantilssystem als einen Hebel der dynastischen Interessen des deutschen Feudalabsolutismus einzuführen. Mehring bemerkt hierzu, daß „aus der ökonomischen Vernunft der merkantilistischen Theorie um so leichter eine absolutistische Unvernunft“⁴³ werden mußte. Die ökonomischen und sozialen Verhältnisse führten in Deutschland zu einer Pervertierung des Merkantilsystems und mußten auch zum praktischen Scheitern des Physiokratismus führen. Daraus erklärt sich Knoblauchs ablehnende Haltung zum Physiokratismus. Er sieht den Ausweg in der beginnenden industriellen Produktion. Er lenkt den Blick auf solche Länder wie Holland und England, in denen die Bourgeoisie ihren Kampf um die politische Herrschaft schon ausgefochten hatte, und in denen das gesamte Wirtschaftsleben von den Manufakturen und Fabriken bestimmt wurde. Gewiß übersieht Knoblauch dabei, daß ja eine Entfaltung der beginnenden industriellen Produktion ohne eine Steigerung der Produktivität der Landwirtschaft nicht möglich war.

Knoblauchs bürgerlich-demokratischer Standpunkt zeigt sich auch in der Art und Weise, wie er die Abschaffung der absolutistisch-monarchistischen Regierungsform begründet. Es geht ihm darum, „daß man durch adäquate Fundamentalgesetze der Willkür der Vorsteher des Staates vorbeugen oder Schranken setzen möchte...“⁴⁴ Von diesem antiabsolutistischen Gesichtspunkt aus beschäftigt Knoblauch sich mit Fragen der Gesetzgebung. Eine von der Vernunft und vom allgemeinen Interesse diktierte Gesetzgebung müsse den souveränen Willen, d. h. die wandelbare Laune des Despoten ersetzen. Die allgemeine Vernunft sei die legitime Gesetzgeberin der Menschen, sie habe über dem Kodex zu stehen und nicht der Kodex über jener, der Kodex selbst enthalte in sich keinen Beweis. So illusionär beschränkt auch Knoblauchs Auffassung von der Vernunft — „deren Axiomen und unmittelbar daraus abfließende Theoreme in der besonderen Vernunft jedes einzelnen, gut organisierten Menschen lesbar abgedruckt sind“⁴⁵ — als Grundlage für die Gesetzgebung auch sein mag, sie bedeutete einen Protest gegen den überlebten, „unvernünftig“ gewordenen Feudalabsolutismus und seine „unvernünftige“, d. h. gegen die Interessen der Bourgeoisie gerichtete Gesetzgebung. Den Ideologen der Bourgeoisie stellte sich ihr Eintreten für die Interessen dieser Klasse als ein Kampf um die Durchsetzung der Prinzipien einer „allgemeinen Vernunft“ dar. Im Zusammenhang mit der Begründung der Abschaffung der monarchistischen Willkür bezieht sich Knoblauch auf Spinoza, auf seinen *Tractatus politicus*. Wenn es zu-

⁴² Vgl. H. Stolpe: a. a. O. S. 260 f.

⁴³ Franz Mehring: Historische Aufsätze zur preußisch-deutschen Geschichte. Berlin 1952. S. 130

⁴⁴ K. v. Knoblauch: a. a. O. S. 103

⁴⁵ Ebenda: S. 94

nächst scheine, als ob Spinoza, indem er das Recht auf die Macht reduziert, den Monarchen mehr einräume als ihnen zukomme, lo liege dem ein Mißverständnis zugrunde; denn Spinoza lehre, daß der Inhaber der höchsten Gewalt sündigen könne. „Gewiß aber glaubte Spinoza, daß, sobald dieser letztere Stand eingetreten ist, man sich gegen einen Feind wehren und ihn in der Qualität eines Beleidigers strafen können.“⁴⁶ Knoblauch interpretierte also Spinoza in revolutionär-demokratischer Weise. Er beruft sich auf Spinoza, um die gewaltsame Abschaffung der absoluten Monarchie zu rechtfertigen. Knoblauch, der die zitierten Gedanken bereits 1790 im „Teutschen Merkur“ ausgesprochen hatte, nahm so theoretisch etwas vorweg, was 1793 die Jakobiner in Frankreich in der Praxis durchsetzten: Der bestrafte Beleidiger war der enthauptete Ludwig XVI.

An anderer Stelle wird der in obiger Weise von Knoblauch angedeutete Gegensatz von Volk und absolutistischem Herrscher in die Form des Unterschiedes zwischen „reeller und persönlicher Majestät“ gefaßt. Die Apologeten des Feudalabsolutismus behaupteten die königliche Majestät als vom Himmel geschickt; den Himmel nennt Knoblauch in diesem Zusammenhang mit Spinoza „das alte Asyl der Unwissenheit. Sie kreidet den Ursprung aller Dinge, deren Wurzel sie auf der Erde nicht finden kann, nur auf die Rechnung des Himmels.“⁴⁷ Der Regent erhält seine Majestät nach Knoblauch nicht von Gott sondern von der Nation, „welche den Regenten kreiert, ansetzt oder bestellt und ... in gewissen Fällen auch das Recht hat, unfähige oder unwürdige Regenten zu dethronisieren.“⁴⁸ Die reelle Majestät habe ihren Ursprung und Sitz in der Nation, ihr sichtbares Oberhaupt habe nur die persönliche Majestät. Der oberste Repräsentant sei lediglich Organ des allgemeinen vernünftigen Willens. Die persönliche Majestät sei nur „Abglanz der Herrlichkeit der reellen Majestät der Nation.“⁴⁹ Die Nation dürfe nicht Mittel zu einem außer ihr liegenden Zwecke sein, sie müsse selbst als Zweck der politischen Anordnungen und Einrichtungen angesehen werden. Voller Leidenschaft ergreift hier Knoblauch wiederum die Partei des Volkes, das der Despotismus zu Sklaven mache, das unter seiner Herrschaft „als Eigentum, etwa wie eine Herde Hammel von jemand besessen, geschoren, veräußert werden kann“.⁵⁰

Den angemäßen Rechten der Despoten und den positiven Gesetzen der feudalabsolutistischen Rechtsprechung setzt Knoblauch „Urrechte der Menschheit“⁵¹ entgegen. Es handelt sich hierbei um Rechte, die nach Knoblauch aus dem Wesen des Menschen selbst folgen. Die Existenz des Menschen sei Folge allgemeiner und besonderer Naturgesetze. Weil seine Existenz „naturgesetzmäßig“ sei, sei das Recht zu sein das erste der Menschenrechte. Daraus folge dann unmittelbar das Recht, sich zu erhalten. Der Mensch strebe aber nicht nur danach, sich zu erhalten, sondern sich auch zu vervollkommen; die Gesellschaft sei dazu bestimmt, der Vervollkommnung des Menschen zu dienen. Hier taucht bei Knoblauch der für die Ideologen des aufstrebenden Bürgertums insgesamt charakteristische Fortschrittsgedanke auf: Der Fortschritt wird hier unter dem Aspekt

⁴⁶ Ebenda: S. 107, 108

⁴⁷ Ebenda: S. 145

⁴⁸ Ebenda: S. 150

⁴⁹ Ebenda: S. 150

⁵⁰ Ebenda

⁵¹ So ist das elfte Gespräch der „Politisch-Philosophischen Gespräche“ überschrieben

der Perfektibilität des Menschen gefaßt. Er folgt nicht aus dem Wirken objektiv das Leben der Gesellschaft bestimmender Gesetze sondern aus der Natur des Menschen, wird also anthropologisch beschränkt aufgefaßt. Die zuletzt angegebenen Gedankengänge von der allgemeinen Vernunft, vom allgemeinen Willen, von Urrechten der Menschen machen deutlich, wie Knoblauch spezifische Mängel des vormarx'schen Materialismus teilt: Er bleibt auf dem Gebiet der Gesellschaft idealistisch. Was es aber vor allem zu zeigen galt, war Knoblauchs Standpunkt eines bürgerlichen Demokraten, der einen bedeutenden Platz in der prä-jakobinischen Publizistik einnimmt.

3. Knoblauchs Materialismus und Atheismus

Das stets wiederkehrende Hauptmotiv in allen Schriften und Aufsätzen Knoblauchs besteht in der Bekämpfung des religiösen Aberglaubens. Immer münden seine Gedankengänge in die Bestreitung gewisser christlicher Lehren, religiöser Vorstellungen überhaupt, in die schonungslose Lächerlichmachung des Wunderglaubens, in geistreiche und treffsichere Angriffe auf die theologischen Obскурanten seiner Zeit ein. Das deutlich erkennbare, feste Fundament seiner überaus vielseitigen Attacken auf das Gebäude der religiös-idealistischen Ideologie des Feudalsystems ist seine von Spinoza, dem mechanischen Materialismus und der materialistischen deutschen Psychologie genährte materialistische Weltanschauung.

Die zentrale Kategorie innerhalb seiner materialistischen Weltanschauung ist die Substanz. Den Begriff der einen, ewigen, unendlichen Substanz entwickelt Knoblauch vornehmlich in seiner Schrift „Die Nachtwachen des Einsiedlers zu Athos“ (1790). Es gibt, so führt Knoblauch aus, nur eine Substanz. Es existieren in der Natur zwar verschiedene Individuen, nicht aber verschiedene Substanzen. Gäbe es etwa zwei Substanzen, so müßten sie durch ihre Beschaffenheit voneinander unterschieden sein, die eine außer der anderen sein, könnte die eine ohne die andere gedacht werden. Der Begriff der Substanz als einig, einfach, unendlich schließt das jedoch aus: Er enthält nicht einmal die einen, denn die anderen Merkmale; der Begriff der Substanz umfaßt vielmehr „die Totalität alles Wirklichen in sich“.⁵² Ein Ding, welches nur eine bestimmte Anzahl von Merkmalen enthält ist nicht die Substanz. Alle Dinge, alle Individuen sind nur Modifikationen der einen Substanz. „Da nun nichts als die Substanz ... und ihre Beschaffenheiten existieren und die Substanz nicht durch ihre Beschaffenheiten herfögebracht sein kann, so folgt, daß die Substanz gar nicht herfögebracht, also — ewig, unabhängig, selbständig, nur in sich selbst gegründet, mithin notwendig und das Erste oder Vorderste sei, was allem Anderen zum Grunde liegt.“⁵³ Nachdem die Substanz so als nicht hervorgebracht sondern ewig gekennzeichnet ist, wird ihre Unendlichkeit dargelegt. Die Substanz kann nicht endlich sein, denn diese ihre Begrenztheit und Bestimmtheit müßte sie von einer außer ihr liegenden Substanz erfahren haben; das ist jedoch ausgeschlossen — es existiert nur eine Substanz und diese hat den Grund ihres Seins in sich selbst. Die Substanz kann somit nicht endlich sein, sie ist unendlich. In diesem Zusammenhang kehrt bei Knoblauch die dialektische Betrachtungsweise des End-

⁵² K. v. Knoblauch: Die Nachtwachen des Einsiedlers zu Athos. Nürnberg 1790. S. 19

⁵³ K. v. Knoblauch: a. a. O. S. 19

lichen und Bestimmten in der von Spinoza vorgebildeten Form wieder. Das Wesen der Substanz schließt jede Verneinung aus; zum Unterschied von ihr jedoch charakterisiert Knoblauch das Einzelding wie folgt: „Jedes Einzelding aber wird von anderen Dingen, von denen das nämliche gilt — erzeugt, genährt, erhalten. Es besteht nicht für sich sondern in anderen und durch andere.“⁵⁴ Diesen Gedankengängen liegt Spinozas Satz „omnis determinatio est negatio“ zugrunde. Hegel bemerkt in der Logik zu diesem Satz, daß er von „unendlicher Wichtigkeit“ sei.⁵⁵ Von unendlicher Wichtigkeit deshalb, weil wesentlicher Bestandteil der Einsicht in den allseitigen Zusammenhang und die universelle Wechselwirkung der objektiv existierenden Gegenstände.

Von der Unendlichkeit der Substanz wird dann bei Knoblauch auf ihre Einheit geschlossen: „Zwei Unendliche, die wirklich voneinander unterschieden sein sollen, müssen außereinander sein. Aber wie kann etwas außer dem Unendlichen sein? Wenn außer ihm noch etwas ist, was zu ihm nicht gehört, so ist es nicht der Inbegriff aller Realität, das große All . . . So wie ein unendlicher Raum alle erdenklichen Ausdehnungen und Figuren in sich schließt, so fasset eine unendliche Substanz die Totalität alles Wirklichen in sich.“⁵⁶

Die Eigenschaften der Substanz, welche ihr Wesen ausmachen, sind Ausdehnung und Denken. Substanz ohne Ausdehnung „wäre nur die leere Begriff eines geometrischen Punktes, eine nichtige Abstraktion“.⁵⁷ Da sich nun eine äußerste Grenze aller Ausdehnung nicht denken lasse, sie also unendlich sei, müsse sie notwendig eine Eigenschaft der unendlichen Substanz sein. Die zweite, das Wesen der Substanz ausmachende Eigenschaft, sei das Denken. Da das Denken „unendlich“ sei, müsse es ebenso wie die Ausdehnung Eigenschaft der Substanz sein. Wenngleich Knoblauch so insgesamt den Begriff der einen, ewigen, unendlichen Substanz in der gleichen, mitunter recht scholastisch-spekulativen Art entwickelt wie Spinoza, so sticht doch sofort hervor, daß auf den etwa zehn Seiten, die in der genannten Schrift diesem Gegenstand gewidmet sind, kein einziges Mal von Gott die Rede ist. Hier schon, an dieser entscheidenden Stelle, wird so sichtbar, daß Knoblauch in seiner Spinozarezeption die pantheistische Mystifikation, in welche der Materialismus bei Spinoza eingebettet ist, weitgehend beiseitewirft. Die theologische Hülle des spinozistischen Systems wird an einem entscheidenden Punkt durchbrochen, und so stellt sich dieser gleichsam materialistisch gereinigte Substanzbegriff als eine Vorstufe des Materiebegriffs dar, wie ihn der dialektische Materialismus lehrt. Als eine Vorstufe, weil noch wesentlich spekulativ, weil noch nicht auf jene Ergebnisse der Naturwissenschaft gegründet, auf denen der Materiebegriff des dialektischen Materialismus wesentlich beruht.

Das Wirken der Substanz, dieser „Basis aller Möglichkeiten“⁵⁸, ist nicht zufällig sondern notwendig, gesetzmäßig. In der Natur, betont Knoblauch immer wieder, herrscht Ordnung, wirken objektive Gesetze: „Jene Ordnung der Natur ist ohne unser Zutun da. Sie dauert von unserem Willen unabhängig und unge-

⁵⁴ Ebenda

⁵⁵ G. W. F. Hegel: Wissenschaft der Logik. Erster Teil. S. 100

⁵⁶ K. v. Knoblauch: a. a. O. S. 19

⁵⁷ Diese Gedanken richten sich offensichtlich gegen jene „nichtige Abstraktion“, die wir in Leibnizens unausgedehnter Monade vor uns haben.

⁵⁸ K. v. Knoblauch: a. a. O. S. 15

stört fort.“⁵⁹ Auch der Mensch ist Teil dieser ewigen Ordnung. Knoblauch wendet sich gegen die religiös-idealistische Auffassung, daß die Naturgesetze von dem besonderen Willen irgendeines höchsten Wesens diktiert würden und betont, „daß diese Gesetze aus der Existenz der Materie selbst resultieren.“⁶⁰ Die Gesetze der Natur werden durch Beobachtung und Erfahrung aufgefunden. Die Beobachtung belehrt uns über die „Einförmigkeit und Beständigkeit“⁶¹ gewisser Naturgesetze. In dem Artikel „Etwas von Naturgesetzen“⁶², in dem Knoblauch die Objektivität der Naturgesetze, ihre Unabhängigkeit sowohl vom menschlichen Willen als auch von irgendeinem außerweltlichen höchsten Wesen darlegt, wendet er sich insbesondere gegen die scholastischen Endursachen, gegen die Behauptung irgendwelcher „Absichten, welche der Urheber der Natur bei der Feststellung jener Regeln sich vorgesetzt haben könnte.“⁶³ Die Frage nach der Absicht der Schwere, der anziehenden und rückstoßenden Kräfte und dergleichen mehr sei ebenso ungereimt wie die Frage nach dem Endzweck der Ausdehnung, der Undurchdringlichkeit u. s. f. Nachdrücklich betont Knoblauch, daß die Gesetze, nach welchen die Materie wirkt, aus ihrer eigenen Natur folgen.⁶⁴

Seiner Bekämpfung jeder idealistischen Auffassung von einem außerweltlichen Gesetzgeber des Naturgeschehens, seinem Bestreben, die Gegenstände der Natur aus sich selbst, „ohne fremde Zutat“ zu erklären, liegt die Einsicht in dem unmittelbaren Zusammenhang von Materie und Bewegung zugrunde. Kein Teilchen des Weltgebäudes sei auch nur einen Augenblick in Ruhe. Aufmerksame Beobachter hätten so wenig jemals einen Körper ohne alle Bewegung als einen Körper ohne alle Ausdehnung und Solidität angetroffen. „Sind nun Eigenschaften, die allen Körpern ohne Ausnahme zukommen, der Materie wesentlich, so kann man nicht zweifeln, daß auch die Bewegung, deren Gegenteil man nirgends und niemals wahrgenommen hat und niemals wahrnehmen kann, weil Wahrnehmung allzeit schon Wirkung der Außendinge auf unsere Organe, Bewegung vorausgesetzt, zu den wesentlichen Eigenschaften der Materie gehört.“⁶⁵ An anderer Stelle spricht Knoblauch davon, daß die Tendenz zur Bewegung der Materie eigen zu sein scheint⁶⁶ oder von „der durch sich selbst aktiven Materie“.⁶⁷

Die ewige, unendliche Materie, die Bewegung als ihre unabdingbare Eigenschaft, die an die Materie und ihre Bewegung geknüpften Naturgesetze bilden das Fundament, auf welchem Knoblauch sein materialistisches Weltbild entwickelt. Aus dem Begriff der unendlichen, sich ständig in Bewegung befindlichen Materie einerseits und aus der Erkenntnis, daß jedes Einzelding durch ein anderes bestimmt ist, andererseits ergibt sich die Anschauung vom allseitigen Zusammenhang, von der universellen Wechselwirkung in der Natur: „In der Tat machen die Naturkräfte ein unendliches System aus, wo immer ein Rad die

⁵⁹ K. v. Knoblauch: „Politisch-Philosophische Gespräche“. Berlin 1792. S. 106

⁶⁰ „Teutscher Merkur“. 1787. 3. Vierteljahr. S. 200

⁶¹ Ebenda: S. 201

⁶² „Teutscher Merkur“. September und Oktober 1787

⁶³ Ebenda: 3. Vierteljahr. S. 201

⁶⁴ Der Begriff „Materie“ wird von Knoblauch im gleichen Sinne wie ‚Substanz‘ gebraucht

⁶⁵ „Genius der Zeit“. Bd. 2. S. 328, 329 (Juli 1794)

⁶⁶ K. v. Knoblauch: Die Nachtwachen des Einsiedlers zu Athos. Nürnberg 1790. S. 48

⁶⁷ „Teutscher Merkur“. 1787. Viertes Vierteljahr. S. 84

Bewegung des anderen bestimmt und abändern hilft, wo alles innigst zusammenhängt.“⁶⁸

Innerhalb des unendlichen Systems der Natur lassen sich alle Erscheinungen auf Attraktion und Repulsion zurückführen: „Die großen, einfachen, ewigen Gesetze der Attraktion und Repulsion, auf welche sich die uns noch größtenteils unbekannten besonderen Gesetze der chemischen Affinitäten, der elektrischen und magnetischen Erscheinungen allem Vermuten nach reduzieren lassen, erklären uns den Ursprung der physischen Welt.“⁶⁹ Knoblauch stützt sich hierbei sowohl auf Kants „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ als auch auf seine mit besonderer Vorliebe zitierten Autoritäten Boskovich und Buffon. Gewiß werden hier Attraktion und Repulsion noch nicht als „einfache Formen der Bewegung“⁷⁰ gefaßt, sondern als „Kräfte“. Knoblauch spricht mit der Naturwissenschaft seiner Zeit von anziehenden und rückstoßenden Kräften. Die beiden Kräfte sind in ihrer Richtung einander entgegengesetzt und halten einander das Gleichgewicht, ohne sich je zu zerstören.⁷¹ Insgesamt wird an der von Knoblauch immer wieder ausgeführten Vorstellung von Attraktion und Repulsion als entgegengesetzten Kräften, die sich nie aufheben, das Bestreben sichtbar, das in sich bewegte Universum ohne irgendeinen göttlichen Beweger und Ordner zu erklären.

Von besonderem Interesse ist ein gewisser nicht zuletzt durch den Einfluß Buffons vermittelter entwicklungsgeschichtlicher Akzent des Weltbildes von Knoblauch. „Alles in der physischen Welt ist nur Metamorphose.“⁷² Was sich verändert, sind nach Knoblauch immer nur die Formen. „Die nämliche Substanz geht successiv durch alle drei Reiche der Natur.“⁷³ Die eine ewige Substanz erscheine bald als Mineral, dann als Pflanze, als Insekt, als Vogel, als Tier, als Mensch. Sieben Jahrzehnte später erlangten diese vagen, mehr oder weniger spekulativen Anschauungen von einer fortschreitenden Entwicklung vom Niederen zum Höheren im Bereich des Organischen durch Darwin die Gestalt einer wissenschaftlichen Erkenntnis.

Die Theologie glaubte zur Zeit Knoblauchs eine besondere Stütze in den Schwierigkeiten zu finden, welche einer wissenschaftlichen Erklärung des Ursprungs des Menschen im Wege standen. Im Dezember 1787 und im Februar 1788 waren im „Teutschen Merkur“ Beiträge erschienen, in denen versucht wurde, die Existenz Gottes „aus der Bildung der ersten Menschen“ zu beweisen. Gegen diese Versuche richtete sich ein im April 1788 veröffentlichter Aufsatz Knoblauchs.⁷⁴ Er gesteht zunächst zu, daß es der Physik in der Tat noch nicht möglich sei, die Entstehung des Menschen zu erklären, daß der Ursprung der „ersten Tiere von jeder Art aus unserer Physik und den Gesetzen der gröberen Mechanik, worauf wir alles zurückführen möchten, unmöglich zu erklären ist“.⁷⁵ Die Physik

⁶⁸ K. v. Knoblauch: a. a. O. S. 23

⁶⁹ „Teutscher Merkur“. 1787. Viertes Vierteljahr. S. 87

⁷⁰ F. Engels: Dialektik der Natur. Berlin 1952. S. 64

⁷¹ Engels spricht an der gleichen Stelle vom „Wechselspiel von Attraktion und Repulsion“, in welchem alle Bewegung bestehe. „Sie ist aber nur möglich, wenn jede einzelne Attraktion kompensiert wird durch eine entsprechende Repulsion an anderer Stelle.“

⁷² „Teutscher Merkur“. Ebenda: S. 88

⁷³ Ebenda

⁷⁴ „Teutscher Merkur“. 1788. Zweites Vierteljahr. S. 374–380

⁷⁵ Ebenda: S. 377

kenne zunächst nur die Kräfte, die den gegenwärtigen Zustand der Erde bestimmten, denn nur er sei der Beobachtung unterworfen. Aber auf der Grundlage der Kenntnis der Natur „in mehreren Situationen und successiven Zuständen“ würde eine „Erklärung unseres Ursprungs aus dem Mechanismus der Weltkräfte immer noch sehr möglich sein“.⁷⁶ Knoblauch weiß also sehr wohl, daß sich biologische Erscheinungen nicht rein mechanisch erklären lassen. Die Naturwissenschaft war zu seiner Zeit noch kaum über die spekulativen Anfänge der Erklärung des Ursprungs des Lebens hinausgekommen; sie war noch nicht zur wissenschaftlichen Erklärung dieser Bewegungsform der Materie fortgeschritten. Aber gerade unter diesen Umständen gewinnt Knoblauchs Berufung auf Buffons Äußerungen über die Entstehung organischer Wesen aus Fäulnis- und Gärungsprozessen, über verschiedene mikroskopische Tiere als „verschiedene Formen, welche die allzeit aktive, stets nach Organisation strebende Materie von selbst und nach Maßgabe der Umstände annimmt“⁷⁷, besondere Bedeutung; denn hierin hatte Knoblauch eine wichtige Stütze für seine Anschauung von der Natur, welche ohne göttlichen Eingriff zur Bildung organischer Wesen überhaupt und auch des Menschen befähigt ist.

Die Frage nach dem Verhältnis von Denken und Materie wird von Knoblauch in eindeutig materialistischer Weise beantwortet. Er wendet sich ausdrücklich gegen jeden Versuch, das Ideelle vom Materiellen zu trennen, es zu verselbständigen und zum Schöpfer des Materiellen zu machen: „Den Geist zur Ursache der Materie erheben ist Unsinn. Was ist der Geist? Was Positives hat er außer dem Denken, welches eine Eigenschaft (gewisser Tiere) ist, die wir zuweilen von ihrem Subjekt, dem lebenden Tier, absondern und zu einem besonderen wirklichen Ding machen. Was ist der reine Geist anders als das abstrakte reine Denken? Kann ein bloßes, noch so angestregtes Denken die Substanz und Bewegung aus Nichts hervorbringen?“⁷⁸ In diesen Äußerungen liegt die Aufdeckung der zutiefst metaphysischen Wurzel jedes Idealismus einbeschlossen: Er entsteht stets aus der Trennung des Denkens von seinem Träger, dem Materiellen. In den „Politisch-Philosophischen Gesprächen“ spricht Knoblauch von den Schwierigkeiten und „Widersprüchen ... in die man sich verwickelt, wenn man ... abgezogene Begriffe an die Stelle wirklicher, für sich bestehender Wesen setzt, und Wirklichkeiten aus ihnen als aus Ursachen oder Gründen ableitet“.⁷⁹

Die Grundfrage der Philosophie, die Frage nach dem Verhältnis von Denken und Sein, taucht bei Knoblauch in der Form auf, daß gefragt wird, ob die Materie denken könne. Die Frage wird bejaht, materialistisch beantwortet: Das Denken wird als eine Eigenschaft der Materie betrachtet. In recht eklektischer Weise beruft sich Knoblauch dabei in seinem Aufsatz „Über das Denken der Materie“⁸⁰ neben Boskowich und Buffon, Spinoza und Diderot auch auf Hume und Kant, um seine Position zu erhärten. Grundlegend jedoch ist seine Berufung auf Spinoza und Diderot. Der aktuelle Angriffspunkt des genannten Beitrags von Knoblauch sind die Ansichten solcher Vertreter der offiziellen Aufklärung wie z. B. Mendelsohn, Garve, Plattner. Sie bestreiten die Annahme, daß die

⁷⁶ Ebenda

⁷⁷ „Teutscher Merkur“. 1788. 2. Vierteljahr. S. 378

⁷⁸ K. v. Knoblauch: *Antithaumaturgie, oder die Bezweiflung der Wunder*. Loretto (Berlin) 1790. S. 51, 52

⁷⁹ K. v. Knoblauch: „Politisch-Philosophische Gespräche“. Berlin 1790. S. 143

Materie die Fähigkeit des Denkens besitze; das Denken als unausgedehnt und unteilbar könne mit der ausgedehnten und zusammengesetzten Materie nichts gemein haben. Diesen Argumenten setzt Knoblauch die spinozistische und insofern hylozoistisch beschränkte aber im Wesen materialistische Auffassung entgegen, nach welcher das Denken ebenso wie die Ausdehnung eine Eigenschaft der Materie ist. Denken und Ausdehnung sind untrennbar: „Denken ist überall, wo wir es wahrnehmen können, mit Ausdehnung verbunden.“ Es gibt demnach kein Denken ohne einen Körper. Zugleich jedoch spricht Knoblauch in Anlehnung an Spinoza⁸¹ von dem Begriff seiner selbst, der dem Ding beiwohne, von einer Seele des Dinges, die eine Modifikation des Dinges sei. Knoblauch beschließt seinen Beitrag mit einer Äußerung Diderots über die körperliche Substanz, zu deren Modifikation auch „Begierde, Abscheu, Sensation, Gedächtnis“⁸² gehöre.

Insgesamt läßt sich bei Knoblauchs Argumentation für die Untrennbarkeit des Denkens von der Materie der hylozoistische Anstrich nicht verkennen. So konsequent Knoblauch im übrigen den Anthropomorphismus bekämpft — hier begeht er selbst einen Anthropomorphismus: es handelt sich um die Übertragung spezifisch menschlicher Tatbestände auf das Weltganze, um die Verabsolutierung der höchsten Bewegungsform der Materie. Die hylozoistische Spekulation mußte die einzelwissenschaftlich fundierte materialistische Fassung des Verhältnisses von Denken und Materie noch ersetzen. Rationell bleibt jedoch an Knoblauchs Vorstellungen der Gedanke, daß die Materie die Anlage, die Fähigkeit des Denkens besitzt. Das Progressive dieser Ansicht liegt vor allem darin, daß sie einen der letzten Schlupfwinkel des religiösen Aberglaubens und des Idealismus, die angebliche Unmöglichkeit, das Denken in seinem Ursprung anders als göttlich zu deuten, vernichtend angreift: Das Denken wird nicht aus einem immateriellen göttlichen Prinzip abgeleitet, sondern es wird in die Materie selbst hineinverlegt. es erscheint als mit dem Körper verbunden. Damit wird zugleich der Unsterblichkeitsglaube abgetan: Eine an den Körper gebundene Seele kann nicht gen Himmel fahren.

An anderer Stelle wird die in dem Artikel „Über das Denken der Materie“ ganz allgemein formulierte These von der untrennbaren Verbindung des Ideellen mit dem Materiellen vom Standpunkt der materialistischen Psychologie her in spezieller anthropologischer Hinsicht behandelt. Und zwar geht es Knoblauch in den „Nachtwachen des Einsiedlers zu Athos“ im Zusammenhang mit der Bekämpfung des Unsterblichkeitsglaubens und der Todesfurcht um den Nachweis, daß nach dem Tode kein Erinnern mehr möglich sei. Das Gedächtnis sei körperlich, eine „Modifikation des Hirns“⁸³, seine Stärke oder Schwäche hänge von der guten oder schlechten Beschaffenheit des Hirns ab.⁸⁴ Zugleich wird hier auch die Priorität des Emotionalen vor dem Rationalen hingewiesen. Knoblauch betont, daß niemand denken könne, ohne zu empfinden: „Die Begriffe sind nichts als Resultate aus der Vergleichung sinnlicher Eindrücke.“⁸⁵ Um Begriffe bilden zu

⁸⁰ „Teutscher Merkur“. 1787. 3. Vierteljahr. S. 185–197

⁸¹ Vgl. Spinoza: Ethik. I. Teil. 15. Satz

⁸² „Teutscher Merkur“. 3. Vierteljahr 1787. S. 197. Erinnert sei in diesem Zusammenhang an die Wertschätzung Diderots durch Lenin in seiner Schrift „Materialismus und Empiriokritizismus“, wo er gerade jene Vermutungen Diderots zitiert, nach welchen „die Empfindsamkeit als Allgemeinbesitz des Stoffes oder als Produkt der inneren Verfassung“ angenommen wird. Vgl. W. I. Lenin: a. a. O. S. 26

können müsse man also sinnliche Eindrücke, Empfindungen haben. Empfindungen seien Rührungen der Sinne. „Um also empfinden zu können, muß man Sinne und Organe haben, also einen Körper.“⁸⁶

Diese vom Verfasser kurz skizzierten Anschauungen entwickelt Knoblauch gewiß nicht selbständig, sondern in Abhängigkeit von seinen schon genannten Autoritäten. Ebenso wenig handelt es sich um systematische, mit der Absicht auf Schaffung eines geschlossenen Weltbildes geschriebene Darlegungen. Knoblauch war kein „systemerschaffender“ Geist, es ging ihm stets um die aktuelle, sehr oft polemische Bekämpfung der Religion und insbesondere des Wunderglaubens; fast alles, was er geschrieben hat, ist diesem Ziel untergeordnet, und so finden sich die Elemente, die sein materialistisches Weltbild ausmachen, an den verschiedensten Stellen, in den verschiedensten Zusammenhängen zerstreut, kaum systematisch geordnet, oft in der Form locker hingeworfener Gedankensplitter. Der Verfasser hat sich bemüht, diese Elemente in einen gewissen geordneten Zusammenhang zu bringen.

Bereits in der frühesten dem Verfasser bekannten Schrift Knoblauchs in der „Anti-Hyperphysik zur Erbauung der Vernünftigen“ (1789)⁸⁷ wird der Gottesbegriff ad absurdum geführt. Gott werde als ein unkörperliches geistiges Wesen gedacht. Nun könne es ohne Körper keine Sinne und Empfindungen, ohne diese keinen Begriff, ohne letzteren keinen Geist, also Gott geben. Die Beseitigung der Gottvorstellung folgt also bei Knoblauch aus der oben bereits angegebenen Anschauung von der untrennbaren Verbindung des Ideellen mit dem Materiellen.

„Unwissenheit der Ursachen, Gefühl der Schwäche, unserer Übel, darauf sich gründende Besorgnis künftiger Übel brachte die Furcht und mit dieser den Aberglauben hervor.“⁸⁸ Diese Feststellung setzt Knoblauch an den Anfang seines im Dezember 1787 veröffentlichten Aufsatzes „Über Aberglauben“. Knoblauch beschäftigt sich in diesem Beitrag mit dem anthropomorphen Ursprung der Religion. Er führt einen „rohen Wilden“ vor, welcher sich bestimmter Handlungen bewußt ist, die er mit Absicht und nach dem Vorbild gewisser Ideen verrichtet. Der Wilde beobachtet Wirkungen in der Natur, die menschlichen Handlungsweisen zu ähneln und von einem Willen wie dem des Wilden herzurühren scheinen. Die Neigung des Wilden, alles zu personifizieren rühre daher, daß er die Ursache der ihm nützlichen oder schädlichen Naturwirkungen nicht kenne. Der Wilde schreibe die guten, ihm nützlichen Erscheinungen gutgesinnten, die bösen, ihm schädlichen Erscheinungen übelwollenden Ursachen zu. Als weitere Quellen für den Glauben an übernatürliche Kräfte erwähnt Knoblauch den Traum, optische Täuschungen und ähnliches.

„Auch die Gottheit der Alten war nichts als die Weltseele . . .“, welche man nach dem Muster der unseren Körper belebenden Seele gebildet habe. So sind also, wie Knoblauch ausführt, nicht nur die verschiedenen übernatürlichen Kräfte,

⁸³ K. v. Knoblauch: Die Nachtwachen des Einsiedlers zu Athos. Nürnberg 1790. S. 39

⁸⁴ „Ein von Winden aufgetriebener Darm, ein Klumpen Kot im Unterleibe macht den größten Geist zum Dummkopf“, heißt es ebenda S. 49 in zwar vulgärmaterialistischer, aber die Vergöttlichung des Geistigen doch treffsicher angreifenden Weise

⁸⁵ K. v. Knoblauch: Die Nachtwachen . . . S. 37

⁸⁶ Ebenda: S. 39

⁸⁷ Die genannte Schrift ist bei Martin von Geismar a. a. O. auszugsweise enthalten.

⁸⁸ „Teutscher Merkur“. 1787. Viertes Vierteljahr. S. 193

durch die der rohe Wilde ihm unbekannte Erscheinungen erklären wollte, anthropomorphen Ursprungs, sondern auch die später entstandenen monotheistischen Gottvorstellungen.

Dem anthropomorphen Ursprung der Vorstellungen über die Götter der positiven Religionen, „welche ganz nach Menschenart handeln, erscheinen, befehlen, drohen, verheißten, zürnen und wieder besänftigt werden, lieben, hassen, billigen, verwerfen, oder gar, zufolge einer eigensinnigen und unerklärlichen Wahl, seligmachen und verdammen“⁸⁹ entspricht auch der Charakter der Götterverehrung. Der Mensch hoffe, durch Opfer, Beten und Flehen die Vernunft dieser eigenwilligen Götter zu seinem Vorteil zu ändern. Die Götter würden in der Hoffnung verehrt, von ihnen dafür belohnt zu werden. Zugleich diktiert die Furcht vor ihrer Ungnade die Götterverehrung. So ergibt sich denn Eigennutz als Ziel und Zweck der religiösen Kulthandlungen.

Nicht nur die Furcht vor äußeren Naturerscheinungen sondern auch die Furcht vor dem Tode begünstigt die Entstehung und Befestigung religiöser Vorstellungen. Vom Standpunkt der materialistischen Psychologie aus bemüht sich Knoblauch, den „erschrockenen Sterblichen“ ihre Todesfurcht zu nehmen: Der Mensch sei kein einfaches geistiges Wesen; die Seele des Menschen sei an den Körper gebunden, darum ist die Wirkung einer vom Körper geschiedenen Seele ein Unding. Die Annahme, daß das Psychische den Körper überleben könne sei ebenso ungereimt wie die Annahme, daß die Sehkraft nach der Zerstörung der Augen ewig fort-dauere. Der Tod, die Auflösung der Organe beraube den Menschen der Sinne. Ohne diese aber könne der Mensch weder leiden noch genießen. Das Ergebnis seiner Überlegungen faßt Knoblauch in folgendem Satz zusammen: „Die Furcht vor dem Nichtsein ist Furcht vor einem Übel, welches wir nie empfinden werden.“⁹⁰

Es sei schließlich noch darauf hingewiesen, daß Knoblauch an einer Stelle die soziale Wurzel der Befestigung religiöser Vorstellungen berührt, indem er bemerkt, daß die Herrschenden die Neigung der Menschen zum religiösen Aberglauben benutzten, um ihre Absichten durchzusetzen.⁹¹

Die Kirche kann heute ebensowenig wie in der Vergangenheit auf den Glauben an Wunder und Offenbarung verzichten. Es geht beim Wunder nach wie vor um eine im Zentrum der Religion liegende Frage. Trotz aller „kirchlichen Aufklärung“ wird das Wunder auch von der neueren Theologie als religiöser Grundbegriff beibehalten. „Der religiöse Glaube muß an dem Wunder festhalten, sonst verliert das Wirken Gottes seine Lebendigkeit und Freiheit und wird in Begriffe eingeschnürt, die nicht im religiösen Glauben selbst ihren Ursprung haben: Naturgesetz und Naturzusammenhang.“⁹² In Knoblauchs atheistischer Schriftstellerei steht die Bekämpfung des Wunderglaubens im Vordergrund. Gerade aus dieser Tatsache erhellt, wenn man das oben Zitierte berücksichtigt, die besondere Bedeutung dieser Schriften: Er traf mit seinen „Antithaumaturgien“ einen der wesentlichsten und zugleich empfindlichsten Punkte der Religion. Knoblauch be ruft sich bei der Bestreitung des Wunderglaubens neben Hume, Voltaire und

⁸⁹ K. v. Knoblauch: Die Nachtwachen . . . S. 31

⁹⁰ K. v. Knoblauch: a. a. O. S. 45

⁹¹ Siehe Knoblauchs Schrift „Grundsätze der Vernunft und Erfahrung in ihrer Anwendung auf das Wunderbare“, enthalten in: Martin von Geismar: a. a. O.

⁹² Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 5. Tübingen 1931. S. 2045

Rousseau besonders auf Spinoza. So trägt der erste Teil seiner Schrift „Anti-Thaumaturgie, oder die Bezweiflung der Wunder“ den Untertitel „Ein Versuch nach Spinozas Grundsätzen“. Der Kern seiner sich an Spinoza anlehnenen Argumentation liegt im folgendem: Die Auffassung von Gott als identisch mit der ewigen, unendlichen Substanz und somit der Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit unterworfen schließt das Wunder im Sinne einer den Naturgesetzen widersprechenden unmittelbaren Handlung Gottes aus. In einer Welt, deren mannigfaltigen Erscheinungen die gesetzmäßig wirkende ewige und unendliche Substanz zugrunde liegt, ist kein Raum für einen übernatürlichen Wundertäter. Die Unendlichkeit der Welt schließt den außerweltlichen Gott aus, die das ganze Universum beherrschenden Gesetzmäßigkeiten wunderwirkende göttliche Absichten. Jedes endliche Ding, also auch jedes angebliche Wunder ist auflösbar in eine unendliche Reihe von Ursachen; es gibt vom Nichts keinen Übergang zum Etwas.

Ausgehend von dieser Grundanschauung, nach welcher es nichts „Wunderbares“, sondern nur Gesetzmäßiges gibt, untersucht Knoblauch die Frage, wie der Wunderglaube zustande kommen und sich befestigen kann. „Die Verwunderung ist eine Tochter der Unwissenheit“, heißt es in den „Nachwachen“.⁹³ Die schon oben angedeutete Anschauung, daß Unwissenheit der Ursachen zur Personifizierung und Vergötterung von Naturkräften führe, kehrt bei Knoblauch im Zusammenhang mit der Bestreitung des Wunderglaubens wieder: Natürliche Begebenheiten, deren Ursachen man nicht kennt, werden für Wunder, für Handlungen gehalten, die über der Naturnotwendigkeit liegen und auch die Kräfte des Menschen übersteigen. Ließen sich, so bemerkt Knoblauch, die vorgegebenen Wunder nicht natürlich erklären, so seien sie unglaubwürdig. Den Zeugen, welche von Wundern berichten, könne kein Glauben geschenkt werden. Es gebe keine Gründe, die Untrüglichkeit eines Wundererzählers vorauszusetzen. „... die Existenz von tausend Lügnern oder Irrenden ist noch immer unendlich wahrscheinlicher, unendlich eher anzunehmen als die Existenz eines Mirakels...“⁹⁴ Man kann, stellt Knoblauch in Anlehnung an Hume fest, ein erzähltes Wunder immer nur um der Untrüglichkeit willen glauben, die Untrüglichkeit des Erzählers aber nur um der sichtbaren Wunder willen, durch welche er sich legitimiert hätte. Diese Wunder aber bedürfen wieder der Bestätigung durch die Aussagen untrüglicher Geschichtsschreiber; hier würde schließlich die Schwierigkeit von neuem beginnen: Die Verteidiger der Wunder sind so genötigt sich im Kreise herumzudrehen.

Knoblauch wendet sich in seinen Schriften gegen die verschiedensten sowohl heidnischen als auch christlichen Wunder.⁹⁵ So befaßt er sich in der „Anti-thaumaturgie“ mit dem Wunder der Brotvermehrung bei der Speisung der Fünftausend; an anderer Stelle geht es um das Wunder der Totenerweckung, um die Verwandlung von Wasser in Wein, um die blutschwitzenden Marienbilder usw. usf.

Besonders scharfe Angriffe richtet Knoblauch gegen den Offenbarungsglauben als eine spezifische, für die Religion entscheidende Form des Wunderglaubens. Die Theologie muß, „wenn sie dem vollen Reichtum des religiösen Erlebnisses

⁹³ K. v. Knoblauch: Die Nachtwachen... S. 58

⁹⁴ „Teutscher Merkur“. 1787. 2. Vierteljahr. S. 88

⁹⁵ In der Absicht, den christlichen Wundern ihre Originalität zu nehmen, führt Knoblauch häufig heidnische Parallelen an

Recht widerfahren lassen will, das Offenbarungserlebnis in seiner vollem Wucht gelten lassen“.⁹⁶ Wie beim Wunder überhaupt geht es auch bei der Offenbarung als einer Mitteilung des „Unbedingt-Verborgenen“⁹⁷ der Theologie um ein unabdingbares Mittel, eine Mensch-Gottbeziehung überhaupt erst herzustellen. Gerade mit Hilfe des Offenbarungsglaubens versucht die Theologie entgegen allem vernünftigen Denken, entgegen der fortschreitenden Befreiung des Menschen von der sklavischen Unterwerfung unter die ihm fremden und so einer religiösen Verklärung bedürftigen Mächte des natürlichen und sozialen Geschehens die religiöse Befangenheit aufrechtzuerhalten.

In der Vorbemerkung zu der in den „Nachtwachen“ enthaltenen „Theorie der Mirakel“ heißt es: „Die Offenbarung ist ein Wunder und wird durch Wunder bewiesen.“⁹⁸ Und so erscheint denn die Offenbarung, nachdem einmal die Unmöglichkeit von Wundern dargetan worden ist, als ebenso unhaltbar, als ebenso durch Phantasie, Täuschung und Betrug entstanden. Voller Spott nennt Knoblauch in einem im Januar 1788 im „Teutschen Merkur“ erschienenen Beitrag die Propheten, diese Organe der göttlichen Offenbarung, in einem Atemzug neben „Urinbeschauern . . . und anderen Gegenfüßlern der Vernunft“.⁹⁹ An der gleichen Stelle findet sich auch der verächtliche Hinweis auf die Worte „Hauchen“ und „Blasen“, die dem Begriff der Inspiration zugrunde liegen. So ergibt sich eine Verbindung zwischen der Inspiration und „Aeolous, diesem windigen Gotte, der uns bald in den Eingeweiden und bald im Kopf kollert“.¹⁰⁰ Schließlich wird in dem genannten Beitrag noch auf den Tatbestand hingewiesen, daß bei den Hebräern „weissagen“ und „toll sein“ mit demselben Wort bezeichnet wird.

Gewiß fallen diese Bemerkungen Knoblauchs weniger durch eine wissenschaftlich religionskritische Haltung auf, als vielmehr durch die ungewöhnliche Rücksichtslosigkeit, mit welcher der Offenbarungsglaube lächerlich gemacht wird. Gerade die Grobheit und Schonungslosigkeit derartiger Angriffe auf die religiös-idealistische Ideologie des Feudalsystems war aber im Deutschland der noch unentfalteten Gegensätze zwischen der Feudalklasse und der Bourgeoisie vom Ausgang des achtzehnten Jahrhunderts dazu angetan, die Auseinandersetzung in Bewegung zu bringen, die Fronten zu klären und zu erhärten und so revolutionierend zu wirken.

Knoblauchs treffsichere, oft von ätzendem Spott durchdrungene Kritik am Christentum und seinen theologischen Repräsentanten reicht vom Kirchenvater Origenes, welcher „sich selbst wallachte, um den Nachstellungen, womit ein alter Äthioper seine Tugend bedrohte, zu entgehen“¹⁰¹ bis zu dem Dillenburg Oberprediger Seel, der in seinem „Versuch in Briefen über den Charakter Jesu“ den Nachweis erbrachte, „daß unser Heiland nie Naturtrieb gefühlt habe und ad actus veneros impotent gewesen sei“.¹⁰² Knoblauch bekämpfte neben dem Wunder- und Offenbarungsglauben den Unsterblichkeitsglauben, den dreieinigen

⁹⁶ Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 4. Tübingen 1930. S. 655

⁹⁷ Ebenda

⁹⁸ K. v. Knoblauch: Die Nachtwachen . . . S. 55

⁹⁹ „Teutscher Merkur“. 1788. 1. Vierteljahr. S. 57

¹⁰⁰ Ebenda: S. 56

¹⁰¹ K. v. Knoblauch: Taschenbuch für Aufklärer und Nichtaufklärer auf das Jahr 1791, Berlin S. 15

¹⁰² F. Mauvillon: a. a. O. S. 195

Gott des Christentums, die Geisterbeschwörer¹⁰³ und Hexenjäger¹⁰⁴ seiner Zeit, die Gespensterseher und wundertätigen Magnetiseure. In seinen Schriften finden sich bibelkritische Gedanken, er hat sich mit Fragen der Mythologie, mit dem Zusammenhang von Mythologie und Religion beschäftigt. Der Verfasser konnte im Rahmen dieser Arbeit die ganze Vielseitigkeit der Bekämpfung des religiösen Aberglaubens durch Knoblauch nicht ausschöpfen.

Ergebnisse

Man könnte Knoblauch ebenso wie Einsiedel als einen der radikalsten Vertreter der deutschen Aufklärung bezeichnen. Dem Verfasser scheint jedoch der Begriff „Aufklärung“ innerhalb der Philosophiegeschichte dazu angetan zu sein, den auch für das 18. Jahrhundert philosophisch kennzeichnenden Kampf zwischen Materialismus und Idealismus zu verwischen. Verwischt wird der Gegensatz zwischen der „geistreich und offen das herrschende Pfaffentum attackierenden Publizistik“¹⁰⁵ und jener kraftlosen, um den „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“¹⁰⁶ bemühten offiziellen Aufklärung. Die Emanzipationsbewegung des Bürgertums fand in Deutschland einen vielgestaltigen Ausdruck. Die aus der unterschiedlichen Reife der bürgerlichen Bewegung folgende unterschiedliche Konsequenz im Kampf gegen das Feudalsystem bedingte diese Vielgestaltigkeit. Die Exponenten der radikalsten Interessenvertreter des Bürgertums bekämpften nicht nur den offen für die Reaktion Partei ergreifenden Obskurantismus, sondern auch jene offiziellen Aufklärer, die in ihren Anschauungen den gemäßigten und zurückgebliebensten Schichten des Bürgertums entsprachen.

Knoblauch ist Ideologe radikaler Elemente des deutschen Bürgertums am Ausgang des 18. Jahrhunderts. Die Formierung seiner gesellschaftlichen Anschauungen und politischen Haltung hat entscheidende Impulse von den revolutionären Ereignissen in Frankreich und der durch sie in Bewegung geratenen antifeudalen Opposition der unteren Volksschichten in Deutschland erhalten. In Knoblauchs gesellschaftlichen Anschauungen spiegelt sich die Fäulnis Krise des Feudalsystems wider. Was sich bei Knoblauch als Ergebnis der Kritik an den bestehenden Zuständen in einem bürgerlich-demokratischen Standpunkt manifestiert, erlangt bei solchen Kritikern des Bestehenden wie Frölich und Ziegenhagen einen utopisch-sozialistischen Ausdruck.¹⁰⁷

Knoblauch hat kein systematisch geordnetes Weltbild geschaffen, sondern in recht eklektischer Weise an alles angeknüpft, was ihm für die Bekämpfung des religiösen Aberglaubens geeignet erschien. Die Hauptelemente jedoch, welche in die Formierung von Knoblauchs philosophischen Anschauungen eingegangen

¹⁰³ Wie wenig Knoblauchs Bekämpfung der Geisterseherei im Hinblick auf die Verbreitung des spiritistischen Unsinn in der kapitalistischen Welt an Aktualität verloren hat, mag aus folgender Äußerung Johann Fischls hervorgehen: „So ist die Sicherstellung einwandfreier Tatsachen auf diesem Gebiet (Es war vorher die Rede vom Spiritismus. — Der Autor) heute noch die erste Aufgabe der Wissenschaft“. J. Fischl: Geschichte der Philosophie. Bd. V. Graz 1954

¹⁰⁴ Knoblauch erwähnt im „Taschenbuch für Aufklärer...“ einen Fall von Hexenverbrennung aus dem Jahre 1782

¹⁰⁵ W. I. Lenin: a. a. O. S. 671

¹⁰⁶ I. Kant: Werke. Hrsg. v. E. Cassirer. Bd IV, Berlin 1922. S. 109

¹⁰⁷ Vgl. die in der Zeitschrift für Geschichtswissenschaft abgedruckte Arbeit Moschkowskajas über „Zwei vergessene deutsche Utopisten“.

sind, bestehen im Spinozismus, im mechanischen Materialismus und in der materialistischen deutschen Psychologie. Dabei muß hervorgehoben werden, daß er sich nicht nur am ausländischen Vorbild orientierte, sondern zugleich einer deutschen, einerseits materialistischen, andererseits religionskritischen Tradition angehört.

Knoblauch rezipierte Spinoza sowohl in politischer als auch in philosophischer Hinsicht. Das Spezifikum seiner Spinozarezeption in philosophischer Hinsicht besteht darin, daß er den Materialismus Spinozas weitgehend aus seiner pantheistischen Mystifikation und theologischen Hülle herauslöst. Wie hoch Knoblauch hier über anderen bürgerlichen Zeitgenossen steht, welche von Spinoza beeinflußt worden sind, macht ein Vergleich mit Herders Spinozainterpretation deutlich. Herders Schrift „Gott — Einige Gespräche“ dient der Verharmlosung Spinozas, um ihn den gemäßigten und zurückhaltendsten Schichten des deutschen Bürgertums genehm zu machen. Herder raubt Spinoza seine aggressive atheistische und materialistische Spitze. Er bemüht sich zunächst, ihn vom Vorwurf des Atheismus reinzuwaschen. Während bei Knoblauch von der Identifizierung der Substanz mit Gott kaum noch die Rede ist, betont Herder das „deus“ in der Formel „deus sive natura“ und behauptet: „... die Idee von Gott ist ihm (Spinoza. — Der Autor) die erste und letzte ... die einzige aller Ideen.“¹⁰⁸ Herder stellt Spinoza als einen „Schwärmer für das Dasein Gottes“¹⁰⁹ dar. Herder bemüht sich ausdrücklich, Spinoza sogar gegen den Vorwurf des Pantheismus zu verteidigen¹¹⁰, indem er ihn in einer Form deutet und „ergänzt“, die zum Deismus, ja Theismus tendiert. Der Kern der idealistischen Korrektur an Spinoza liegt darin, daß er dem mit der Substanz identischen Gott Spinozas die beiden Attribute des Denkens und der Ausdehnung als „anstoßig“ und „unpassend“¹¹¹ raubt, um an Stelle dessen zu sagen, „daß sich die Gottheit in unendlichen Kräften und unendlichen Weisen offenbart“.¹¹² An die Stelle von Spinozas ausgedehnter, materieller Substanz tritt bei Herder schließlich Gott als ewiger und unsterblicher Geist.

Knoblauch, der sich von der spinozistischen Identifizierung der Substanz mit Gott entfernt, nähert sich der später im Rahmen der Vorbereitung der bürgerlichen Revolution von 1848 geforderten Fragestellung des *aut deus aut natura* durch Feuerbach.

Der materialistischen Spinozainterpretation bei Knoblauch liegt vornehmlich die Einwirkung mechanisch-materialistischer Ideen zugrunde; nicht zuletzt er möglichten sie es, die pantheistische Mystifikation zu beseitigen. Dabei treten jedoch die spinozistischen und mechanisch-materialistischen Elemente nicht in einer höheren Synthese auf. Es fehlen die Voraussetzungen für ihre dialektisch-materialistische Vermittlung, und so verharren sie in eklektischem Nebeneinander.

¹⁰⁸ G. Herder: Gott. Einige Gespräche. Gotha 1787. S. 44

¹⁰⁹ Ebenda: S. 45

¹¹⁰ Siehe ebenda: S. 70

¹¹¹ Ebenda: S. 63

¹¹² G. Herder: a. a. O. S. 63

Zur Problematik der peripatetischen Schlüsse

κατ' ἀναλογίαν

Von KAREL BERKA (Prag)

Der größte Beitrag der älteren Peripatetiker, Theophrast und Eudemos, zur antiken Aussagenlogik besteht in der Ausarbeitung der Lehre von den aus drei hypothetischen Urteilen bestehenden sogenannten reinen hypothetischen Schlüssen. Wegen des Fehlens näherer Berichte können wir heute nicht völlig den Anteil beider Logiker an dem Aufbau der peripatetischen Logik entscheiden. Die meisten antiken Kommentatoren, hauptsächlich Alexander von Aphrodisias, bevorzugen den Theophrast. Die einzige Ausnahme macht eigentlich nur Boethius, der die Verdienste des Eudemos höher als die des Theophrast einschätzt.¹ Da man in der Literatur gewöhnlich die Logik der älteren Peripatetiker dem Theophrast zuschreibt, schließen wir uns dieser Auffassung an. Wir können jedoch nicht mehr einverstanden sein mit der Interpretation dieser reinen hypothetischen Schlüsse der älteren Peripatetiker, die wir nicht nur bei C. Prantl oder H. Maier, sondern auch bei den modernen Historikern der Logik, bei I. M. Bocheński und K. Dürr, finden.

In einer Reihe von antiken Texten werden den älteren Peripatetikern, besonders dem Theophrast, die reinen hypothetischen Schlüsse unter den Namen δι' ὧν (unrichtig ὅλων) ὑποθετικοὶ διὰ τριῶν ὑποθετικοὶ oder κατ' ἀναλογίαν zugeschrieben.² Die Benennung dieser Schlüsse, κατ' ἀναλογίαν die von Theophrast stammt, wird in der Literatur in verschiedener Weise erklärt. H. Maier ist der Meinung, daß sie darum κατ' ἀναλογίαν heißen, weil sie Syllogismen (d. h. kategorische) *nur* per analogiam seien.³ I. M. Bocheński vertritt dagegen die Ansicht, daß dieser Name die Struktur dieser Schlüsse, die in den Prämissen und im Schlußsatz gleich sind, abspiegelt.⁴ Nach unserer Auffassung ist die Entstehung des Namens κατ' ἀναλογίαν für diese Schlüsse vielmehr dadurch beeinflusst, daß sie von den älteren Peripatetikern analog dem kategorischen Syllogismus des Aristoteles dargestellt wurden. Wir sind ferner der Meinung, daß man gerade den Einfluß der Aristotelischen Syllogistik und dessen Bemerkungen zu der Lehre von den hypothetischen Urteilen und Schlüssen als Grundlage der Entwicklung dieser peripatetischen Schlüsse betrachten muß. Dies ist besonders wichtig bei der Erörterung der Reihenfolge der einzelnen Figuren dieser Schlüsse, die schon seit der Zeit der antiken Kommentatoren zu

¹ Boeth. De syl. hyp. 831 C ed. Migne „... Theophrastus ... rerum tantum summas exsequitur. Eudemos latiore docendi graditur viam...“

² Alex. In Arist. Anal. pr. p. 326, 8 — Philop. In Arist. Anal. pr. p. 244, 13. — Themist. In Arist. Anal. pr. p. 92, 13; 93, 10

³ H. Maier: Die Syllogistik des Aristoteles. Leipzig 1936. Bd. II, 1. S. 281

⁴ I. M. Bocheński: La Logique de Théophraste. Fribourg 1947. S. 115

strittigen Ergebnissen führte. Zur Aufklärung der peripatetischen Lehre wollen wir darum zuerst die wichtigsten Fragmente anführen, um so unseren auch von den Ansichten I. M. Bocheńskis und K. Dürres abweichenden Standpunkt mit beweisbarem Textmaterial zu belegen.

Nach Alexander von Aphrodisias⁵, der als die Hauptquelle zur peripatetischen Logik betrachtet wird, unterscheidet Theophrast — ähnlich wie Aristoteles beim kategorischen Syllogismus — drei Figuren, die uns in den folgenden Schlußformeln erhalten sind:

I. Fig. Wenn A, so B; wenn B, so C; also wenn A, so C

Wenn A, so B; wenn B, so C; (also) wenn nicht C, so nicht A

II. Fig. Wenn A, so C; wenn B, so nicht C; also wenn A, so nicht B

III. Fig. Wenn A, so B; wenn nicht A, so C; (also) wenn nicht B, so C

Wenn A, so B; wenn nicht A, so C; (also) wenn nicht C, so B.

Die Variablen A, B, C in den angeführten Schlüssen können wir schon als Aussagenvariablen betrachten, da es sich hier um hypothetische (d. h. Implikations-) und nicht um kategorische Urteile handelt. In der Symbolik des Aussagenkalküls können wir sie dann in folgenden Formeln umschreiben:

(1) $[(A \rightarrow B) \& (B \rightarrow C)] \rightarrow (A \rightarrow C)$

(1,1) $[(A \rightarrow B) \& (B \rightarrow C)] \rightarrow (\bar{C} \rightarrow \bar{A})$

(2) $[(A \rightarrow C) \& (B \rightarrow \bar{C})] \rightarrow (A \rightarrow \bar{B})$

(3) $[(A \rightarrow B) \& (\bar{A} \rightarrow C)] \rightarrow (\bar{B} \rightarrow C)$

(3,1) $[(A \rightarrow B) \& (\bar{A} \rightarrow C)] \rightarrow (\bar{C} \rightarrow B)$

Diese Formeln können wir nun durch die Formel

(2,1) $[(A \rightarrow C) \& (B \rightarrow \bar{C})] \rightarrow (B \rightarrow \bar{A})$

die auf Grund der Kontraposition der Implikation des Schlußsatzes zu erreichen ist, erweitern; also in der gleichen Weise, wie die Formeln (1,1) und (3,1) aus den entsprechenden Grundformeln (1) und (3) abgeleitet wurden.⁶ Alexander führt diesen Fall nicht an, stattdessen transformiert er gerade die zweite Figur auf die erste, um so im Sinne der Aristotelischen Syllogistik die Gültigkeit der Nebenfiguren durch die Hauptfigur zu beweisen.

Alexander interpretiert die Theophrastische Lehre nach seiner eigenen Auffassung, nach der die dritte Figur dieser Schlüsse der zweiten und umgekehrt die zweite Figur der dritten Figur des kategorischen Syllogismus entspricht. Darum hat er auch die ursprüngliche Reihenfolge der Theophrastischen Figuren umgeändert. Da wir die Stelle aus Alexanders Kommentar zu der Aristotelischen Ersten Analytik in seiner Auffassung angeführt haben, mußte Theophrast die Reihenfolge (1), (3) und (2) anerkannt haben.

Die zweite Quelle bildet der Kommentar von Philoponus⁷ zur selben Schrift des Aristoteles, in der in erster Linie die Analogie zwischen der ersten Figur der Schlüsse κατ' ἀναλογίαν und des kategorischen Syllogismus untersucht wird. Nach Philoponus' Meinung entspricht die Variable A im hypothetischen Syllo-

⁵ Alex. In Arist. Anal. pr. p. 326,20–327,20

⁶ Vom Standpunkt des Aussagenkalküls sind alle diese Formeln Modifikationen der Regel des hypothetischen Syllogismus.

⁷ In Arist. Anal. pr. p. 302,8–32

gismus dem niederen, die Variable B dem mittleren und die Variable C dem höheren Begriffe des kategorischen Syllogismus. Dies ist wohl nicht im Einklang mit der Aristotelischen Schreibweise, nach der in der ersten Figur die Buchstaben A den höheren und C den niederen Begriff bezeichnen.⁸ Vergleichen wir nun die Funktion der Variablen A, B, C nach Philoponus' Interpretation in beiden Typen der Syllogismen, so gelangen wir zu einer Analogie zwischen dem Subjekt des kategorischen und der Antezedenz des hypothetischen Urteils und zwischen dem Prädikat des kategorischen und der Konsequenz des hypothetischen Urteils, die auch ohne Zweifel der Darstellung der Theophrastischen Lehre bei Alexander zugrunde liegt. Diese Analogie werden wir kurz als „S/A – P/K“ bezeichnen.

Bei Philoponus finden wir noch zwei Modi dieser Schlüsse, die jedoch unrichtig sind, wie leicht für den modernen Logiker zu beweisen ist. Einem Mißverständnis für diese Schlußfolgerungen begegnen wir aber nicht nur bei Philoponus, dessen Kenntnis der Logik wir nicht hoch genug einschätzen können, sondern auch bei C. Prantl⁹, der diese unrichtigen Modi anerkennt und sich noch anderer Fehler bei deren Interpretation schuldig macht.

Bei Boethius, der an die peripatetische Logik anknüpft, finden wir hypothetische Schlußfolgerungen, die den Schlüssen *κατ' ἀναλογίαν* nur durch höhere Prämissen entsprechen¹⁰, nämlich:

I. Fig.	$(A \rightarrow B) \& (B \rightarrow C) \dots\dots$	vgl. (1)
II. Fig.	$(A \rightarrow B) \& (\bar{A} \rightarrow C) \dots\dots$	(3)
III. Fig.	$(B \rightarrow A) \& (C \rightarrow \bar{A}) \dots\dots,$	(2)

in denen wir die zweimal vorkommende Variable als Analogon des Mittelbegriffes auffassen können. Vergleichen wir nun die Einteilung der Figuren der betreffenden Syllogismen bei Boethius und Aristoteles, so können wir wiederum zu einer Analogie zwischen hypothetischen und kategorischen Urteilen gelangen. In diesem Falle entspricht dem Prädikat des kategorischen die Antezedenz des hypothetischen Urteils und dem Subjekt die Konsequenz. Diese Analogie werden wir in ähnlicher Weise kurz als „S/K – P/A“ bezeichnen. Falls wir eben nur die höhere Prämisse der drei Figuren dieser hypothetischen Syllogismen bei Boethius in Betracht ziehen, ist ihre Reihenfolge der von Theophrast anerkannten Anordnung der Figuren der Schlüsse *κατ' ἀναλογίαν* gleich.¹¹

Noch viel interessanter sind die Fragmente, die wir bei Alkinous¹² und in einem anonymen Scholium¹³ finden können. Diese wichtigen Belege zur Lehre der älteren Peripatetiker wurden von I. M. Bocheński und K. Dürr nicht in Betracht gezogen. Schon aus diesem Grunde verlieren ihre Ausführungen ihre Beweiskraft, da sie sich nicht auf ein vollständiges Material, das uns heute zur Verfügung steht, stützen. Und gerade diese zwei Fragmente werfen ein neues Licht

⁸ Vgl. z. B. Arist. Anal. pr. I c. 4 p. 25 b 35–39

⁹ C. Prantl: Geschichte der Logik im Abendlande. 1955. Bd. I. S. 382–383

¹⁰ Boeth. De syl. hyp. 839 A–B „Per primam hoc modo: si est a, est b, et si est b, est c...“ usw.

¹¹ In der dritten Figur handelt es sich nur um andere Variablen, wohl ohne Veränderung ihrer Funktion.

¹² Alkinous: Didaskalikos tón Platónos dogmatón. In: Platonis Dialog. VI. 15 p. 159 ed. C. F. Hermann

¹³ Schol. Anon. Cod Laur. 72,5 (bei Th. Waitz: Arist. Org. I p. 9–10)

auf die Interpretation der von uns diskutierten Problematik, die zumeist nur vom Berichte Alexanders ausging.

Nach Alkinous' eigener Auffassung steht zwar der gemeinsame Begriff in der zweiten Figur der Schlüsse *κατ'αναλογίαν* an letzter und in der dritten Figur an erster Stelle. Dies ist wohl im Einklang mit der Reihenfolge der Figuren, die von Alexander und Philoponus anerkannt wird. Alkinous vertritt also ebenfalls wie Alexander oder Philoponus die Analogie „S/A—P/K“. Aber „die Mehrheit“ — wie Alkinous weiter berichtet — betrachtete im Gegensatz zu seiner eigenen Auffassung die zweite Figur als die dritte, weil der gemeinsame Begriff in ihr nach den äußeren Gliedern folgt, und darum Subjekt sei (d. h. Analogon des Subjektes). Die dritte Figur wird dann umgekehrt als zweite betrachtet, weil der gemeinsame Begriff der führende sei, also das Analogon des Prädikates ist. Dies entspricht der ursprünglichen Anordnung der Figuren bei Theophrast. Die Anhänger dieser Anschauung, die bei Alkinous nur sehr unbestimmt „*ὁί πλείους τοι*“ genannt werden, haben dann also die Analogie „S/K—P/A“ anerkannt.

Der unbekannte Scholiast befaßt sich sehr ausführlich mit der Analyse der hypothetischen Syllogismen und deren Transformationen. Für unsere Erörterung genügt es wohl, nur die folgende Formulierung der Schlüsse

- | | |
|---|----------|
| I. Fig. Wenn A, so B; wenn B, so C; also wenn A, so C | vgl. (1) |
| II. Fig. Wenn A, so B; wenn nicht A, so C; also wenn nicht B, so C | (3) |
| III. Fig. Wenn A, so B; wenn C, so nicht B; also wenn A, so nicht C | (2) |

zu erwähnen. Die Aufzählung dieser Schlüsse ist der Struktur nach völlig im Einklang mit der Theophrastischen Reihenfolge. Einen gewissen Wert haben für uns noch seine Beispiele, welche die oben angeführten Schemata erläutern, z. B. für die zweite Figur „Wenn es Tag ist, so ist es Licht; wenn es nicht Tag ist, ist die Sonne unter der Erde; wenn es also nicht Licht ist, so ist die Sonne unter der Erde“, weil sie nicht nur in formaler Hinsicht, sondern auch inhaltlich der stoischen Aussagenlogik entsprechen.

Die angeführten Fragmente berechtigen uns also nicht ganz ohne weiteres, das Problem der richtigen Reihenfolge der einzelner Figuren zu entscheiden: weder zugunsten der einen Anschauung, die Alexander, Philoponus und Alkinous vertraten, noch zugunsten der anderen, die wir bei Boethius, „der Mehrheit“ und dem unbekannten Scholiasten finden können.

Nach der üblichen Anschauung Alexanders, der ohne Zweifel ein Anhänger der bei Philoponus explizite angeführten Analogie „S/A—P/K“ war, sollte also Theophrast in seiner Lehre von den erwähnten Schlüssen — wie schon betont wurde — im Vergleich mit der Aristotelischen Syllogistik die zweite und die dritte Figur verwechselt haben. Aus diesem Grunde „verbesserte“ er die Theophrastische Reihenfolge so, daß er in der zweiten Figur eine Schlußfolgerung, in deren Prämissen die zweimal vorgebrachte Variable (das Analogon des Mittelbegriffes) als Konsequenz vorkäme, erhielt. In der dritten Figur bekam er dann eine Schlußfolgerung, in deren Prämissen sich die zweimal vorgebrachte Variable als Antezedenz auswies. Mit dieser Darlegung stehen im Einverständnis nicht nur die älteren Historiker der Logik wie C. Prantl, H. Maier und Fr. Ueberweg¹⁴,

¹⁴ C. Prantl: A. a. O. S. 382 „Warum hier Theophrast von dem Grundsatz des kategorischen Schlusses, daß in der II. Figur der Mittelbegriff beidemale Prädicat und in der III. beidemale Subject ist, abwich, läßt sich kaum errathen; daß er es that, ist mit aller Bestimmtheit über-

ondern auch die zeitgenössischen, wie I. M. Bocheński und K. Dürr.¹⁵ H. Maier versucht, seinen Standpunkt noch dadurch zu rechtfertigen, daß er diese Schlüsse in Zusammenhang mit den stoischen *λογοὶ ἀναπόδεικτοι* bringen will. Er ist der Meinung, daß sich die dritte Figur in Alexanders Anordnung auf die zweite, während sich die anderen zwei Figuren auf die erste „unbeweisbare“ Schlußformel der stoischen Aussagenlogik stützen. Diese Argumentation ist unannehmbar, da dem Theophrast die stoische Theorie der Deduktion, die erst später durch Chrysipp aufgebaut wurde, völlig unbekannt sein mußte. I. M. Bocheński widerlegt zwar diese Erläuterung, vertritt jedoch die Ansicht, daß man zur Ableitung der zweiten Figur in Alexanders Anordnung mehr Operationen benötigt als im Falle der dritten Figur. Theophrast sollte die dritte Figur als zweite betrachtet haben, weil ihre Deduktion eben leichter als die der zweiten sei. Diese Argumentation ist nach unserer Ansicht ebenfalls nicht überzeugend, da Theophrast mit der Kontraposition der Implikation, wie aus den Formeln (1,1) und (3,1) ersichtlich ist, völlig vertraut war. Dann ist der Prozeß der Ableitbarkeit der Nebenfiguren aus der Hauptfigur in beiden Fällen gleich.

Nach unserer Auffassung, die wir nun eingehend darlegen werden, hatte Theophrast im Vergleich mit der ursprünglichen Formulierung des kategorischen Syllogismus bei Aristoteles die Anordnung der Figuren der Schlüsse *κατ' ἀναστροφῆν* in Wirklichkeit *nicht* vertauscht. Keinesfalls wollen wir damit den klaren Bericht Alexanders ignorieren; denn auch er hat seine Bedeutung für die Interpretation dieser Lehre der älteren Peripateriker, obzwar er aus einem Mißverständnis, das durch die Weiterentwicklung der Aristotelischen Syllogistik in der Antike beeinflusst ist, ausgeht.

Um unsere Argumentation durchführen zu können, müssen wir zunächst in einer kurzen Übersicht die ursprüngliche Aristotelische Syllogistik darlegen. Der kategorische Syllogismus ist bei Aristoteles in den meisten Fällen, besonders in der Ersten Analytik, wo das System seiner Namenlogik ausgebaut ist, als eine logische These formuliert, d. h. als Implikation, deren Antezedenz die Konjunktion der Prämissen und deren Konsequenz der Schlußsatz bilden und die für alle zulässigen Wahrheitswerte der Variablen stets wahr ist, z. B. in der ersten Figur „Wenn A vom ganzen B und B vom ganzen C ausgesagt wird, so muß A vom ganzen C ausgesagt werden“.¹⁶ In diesem Beispiel zeigt sich sehr klar die übliche Aristotelische Symbolik, die so gewählt ist, daß der im Alphabet früher erscheinende Buchstabe, der in der Funktion einer Namensvariable steht, stets einen Begriff mit größerem Umfange bezeichnet, z. B. in der ersten Figur bezeichnen die Buchstaben A, B, C den höheren, den mittleren und den niederen

liefert“. — Ebenda: S. 383. — H. Maier: A. a. O. S. 277 „Nur daß der in der Zählung dieser Figuren von der Anordnung der regulären *σχήματα* abweicht. Die zweite Figur liegt vor, wenn die Prämissen von gleichen Gründen zu verschiedenen Folgen, die dritte dann, wenn die Prämissen von verschiedenen Gründen zu gleichen Folgen fortschreiten“. — Fr. Überweg: System der Logik und Geschichte der logischen Lehren. Bonn 1882 S. 347–348 „... es muß vielmehr die Bedingung mit dem Subjekte des kategorischen Satzes, das Bedingte aber mit dem Prädikate als analog betrachtet werden...“

¹⁵ I. M. Bocheński: A. a. O. S. 115 „... et on se demande pourquoi Théophraste a interverti l'ordre des figures“. — K. Dürr: The Propositional Logic of Boethius. Amsterdam 1951. S. 9 „Alexanders' method of naming seems more appropriate...“. — Vgl. noch I. M. Bocheński: Ancient Formal Logic. Amsterdam 1951. S. 75–76

¹⁶ Z. B. Arist. Anal. pr. I c. 4 p. 25 b 37–39

Terminus. Die ursprüngliche Formulierung des Aristotelischen Syllogismus ist also verschieden von der der späteren, die wir in der klassischen Logik finden, nach welcher der Syllogismus als Schlußregel ausgedrückt wird, d. h. als drei selbständige Urteile, wobei der Schlußsatz von den Prämissen durch das Wort *ἀρα* (also) getrennt wird; der Schlußsatz, nicht aber der ganze Syllogismus, der ja kein Urteil ist, ist dabei wahr nur in dem Falle, wenn beide Prämissen wahr sind.

Ein zweiter Unterschied zwischen der Formulierung des Syllogismus bei Aristoteles und in der klassischen Logik, dem wir ebenfalls schon in der späteren Entwicklung der antiken Logik begegnen, besteht darin, daß bei Aristoteles an der ersten Stelle im Urteil das Prädikat steht, während in der klassischen Logik, offensichtlich unter dem Einflusse der sprachlichen Ausdrucksweise, die erste Stelle im Urteil das Subjekt einnimmt. Der Stellung — allerdings nicht der Funktion — nach, in welchen sich die einzelnen Termini des Syllogismus befinden, entspricht dann die erste Figur bei Aristoteles der vierten in der klassischen Logik, die zweite der dritten usw. Dies ist dadurch verursacht, daß Aristoteles die Termini des Syllogismus so ordnet, daß er an die vorhergehende Stelle immer einen umfangreicheren Begriff stellt; sein Syllogismus ist also herabsteigend vom übergeordneten zum untergeordneten Begriff gegliedert. In der Ausdrucksweise der klassischen Logik ist es umgekehrt: An der voraufgehenden Stelle steht ein untergeordneter Begriff; darum ist der klassische Syllogismus aufsteigend geordnet.

Vergleichen wir nun die Symbolisierung der Schlüsse *κατ' ἀναλογίαν* in der Theophrastischen Anordnung mit der Aristotelischen Symbolisierung des kategorischen Syllogismus.¹⁷ Falls man die Aristotelische Symbolik, die allerdings in den Nebenfiguren andere Buchstaben gebraucht, ohne aber den Grundsatz, daß der dem Alphabet nach frühere Buchstabe einen umfangreicheren Begriff bezeichnet, zu ändern, in Einklang mit der ersten Figur bringt, z. B. anstatt P, R, S in der dritten Figur die Buchstaben A, B, C benutzt, dann erreicht man, zwar nur in dieser Hinsicht, eine völlige Übereinstimmung zwischen der Aristotelischen und Theophrastischen Anordnung ihrer syllogistischen Figuren. Dies gilt natürlich auch im Falle der Analogie zwischen dem Mittelbegriff und der in den Prämissen dieser Schlüsse nach Theophrasts Anordnung zweimal vorkommenden Variablen. Wie leicht zu sehen ist, handelt es sich in den einzelnen Figuren um die Variablen B (I. Fig.), A (II. Fig.) und C (III. Fig.).

Falls wir nun diese Ergebnisse als annehmbar ansehen und es nur aus methodischen Gründen für zweckmäßig halten, überhaupt von einer Analogie zwischen den Gliedern des kategorischen und des hypothetischen Urteils (d. h. einer Implikation) zu sprechen¹⁸, gelangen wir zur Anerkennung der Analogie „S/K — P/A“. Z. B. in der dritten Figur bezeichnen die Namenvariablen A, B (d. h. P, R im Originaltext der Ersten Analytik) Prädikate, die ihnen entsprechenden Variablen in den Schlüssen *κατ' ἀναλογίαν* repräsentieren Antezedenzen der betreffenden hypothetischen Urteile; die Namenvariable C (d. h. S) bezeichnet

¹⁷ Vgl. Arist. Anal. pr. I c. 4 p. 25 b 37–39 (I. Fig.); c. 5 p. 27 a 9–12 (II. Fig.); c. 6 p. 28 a 18–19 (III. Fig.)

¹⁸ Eine solche Analogie ist im Grunde genommen ziemlich äußerlich, da es sich hier um einen Unterschied zwischen einem Begriff (einer Namenvariable) und einem einfachen Urteil (einer Aussagenvariable) handelt.

kann das Subjekt des kategorischen Urteils und die entsprechende Variable in den Theophrastischen Schlüssen die Konsequenz der Implikation. Diese Analogie liegt wohl der Ansicht der Autoren zugrunde, die sich auf den Standpunkt der ursprünglichen Theophrastischen Anordnung stellten. Dieser Tatsache ist auch z. B. auch Fr. Überweg¹⁹ bewußt, dennoch lehnt er diese Analogie ab, da der Anhänger der entgegengesetzten sei.

Angenommen, daß die Auffassung Alexanders, die allgemein akzeptiert wird, richtig sei, gelangt man in diesem Falle zu einem paradoxen Ergebnis, denn man muß dann, falls man konsequent vorgeht, auch die Verwechslung der ersten und der vierten Figur — und nicht nur der zweiten und der dritten — anerkennen. Diese war jedoch weder dem Aristoteles noch dem Theophrast noch den Kommentatoren bekannt. Die Anhänger der von uns kritisierten Ansicht schweigen darüber, mit Ausnahme von C. Prantl²⁰, der aber seinen eigenen Standpunkt auf Grund dieser Einsicht nicht korrigiert. Wenn man nämlich die Analogie „S/A — P/K“ anerkennt, dann entspricht in der ersten Theophrastischen Figur die Variable B (das Analogon des Mittelbegriffes) in der ersten Implikationsprämisse dem Prädikate und in der zweiten dem Subjekt des kategorischen Urteils. Dies steht aber im Widerspruch zu der Ordnung der Termini in der ersten Figur des kategorischen Syllogismus, in welcher der Mittelbegriff in der ersten Prämisse Subjekt und in der zweiten Prädikat ist; dies entspricht wohl der Ordnung der Termini in der vierten Figur der klassischen Logik.

Es ist allerdings problematisch, ob Theophrast selbst von einer Analogie zwischen den kategorischen und hypothetischen Urteilen überhaupt etwas gewußt hatte, abgesehen von einer Analogie in der Art der Symbolisierung. Es scheint uns wahrscheinlicher zu sein, daß Theophrast, der in seinen verlorenen Schriften gerade diejenigen Partien der Aristotelischen Logik ausarbeitete, die von seinem Lehrer nur flüchtig angedeutet waren, vielmehr von Aristoteles' Erwähnungen über die hypothetischen Urteile und Syllogismen beeinflusst wurde. Als unmittelbare Anregung zur Entstehung der Theophrastischen Lehre können wir dann die folgenden drei Beispiele der Aristotelischen Schlüsse ἐξ ὑποθέσεως²¹ ansehen:

- a) „Falls, wenn Mensch ist, ist notwendig sinnliches Wesen und wenn sinnliches Wesen (ist), (ist) Substanz, so wenn Mensch ist, ist notwendig Substanz.“²²
- b) „Falls, wenn dieses A weiß ist, ist dieses B notwendig groß und wenn B groß ist, ist C nicht weiß, so wenn A weiß ist, ist C notwendig nicht weiß.“²³
- c) „Wenn B nicht groß ist, so ist A nicht weiß, wenn A nicht weiß ist, ist B notwendig groß, dann folgt notwendig, daß wenn B nicht groß ist, ist eben dieses B groß.“²⁴

Diese hypothetische Folgerungen wurden allerdings von Aristoteles selbst nicht als Syllogismen seines Systems anerkannt.²⁵

¹⁹ Fr. Überweg: A. a. O. S. 347

²⁰ C. Prantl: A. a. O. S. 382 „Dem aufmerksamen Beobachter kann es nicht entgehen, daß hier der Mittelbegriff — das Vorhandensein des B — die nehmliche Stellung hat, welche er in der sogenannten Galenischen Figur einnimmt...“

²¹ Vgl. Arist. Anal. pr. I c. 44 p. 50 a 16-B 4; c. 23 p. 41 a 38–39; c. 23 p. 40 b 28–29

²² Arist. Anal. pr. I c. 32 p. 42 a 28–30

²³ Arist. Anal. pr. II c. 4 p. 57 b 6–9

²⁴ Arist. Anal. pr. II c. 4 p. 57 b 11–14

²⁵ Vgl. Anal. pr. I c. 32 p. 47 a 30–31; Anal. post. I c. 3 p. 72 b 37–39

Es ist nun interessant zu bemerken, daß dieselben Beispiele bei den Kommentatoren Alexander und Philoponus²⁶ als Belege der Theophrastischen Lehre angeführt werden. Anschließend an diese Beispiele bei Aristoteles konnte Theophrast leicht die erste Figur seiner Schlüsse nach dem zweiten, das seiner Struktur und Symbolisierung nach analog der ersten Figur des kategorischen Syllogismus ist, einfach so bilden, daß er die betreffenden Variablen als Aussagenvariablen auffaßte, wohl ohne darunter den exakten Begriff der Variable in der modernen Logik zu verstehen. Die übrigen zwei Figuren konnte er dann unter Berücksichtigung der Aristotelischen Symbolik analog den Nebenfiguren des kategorischen Syllogismus mit Hilfe der Kontraposition der Implikation aus der ersten ableiten.

Zum Schluß unseres Aufsatzes wollen wir uns noch mit dem Problem befassen, wie man die Ansicht Alexanders, nach der die Reihenfolge der Theophrastischen Schlüsse von der Anordnung der Figuren des kategorischen Syllogismus verschieden ist, aufklären kann. Muß man den Bericht Alexanders einfach als unrichtig ablehnen? Nach unserer Auffassung ist seine Ansicht aus der Weiterentwicklung der antiken Logik, in der es zu einer Änderung in der Formulierung des ursprünglichen Aristotelischen Syllogismus kam, völlig verständlich.

Bei den späteren Peripatetikern und Kommentatoren wurde nämlich der Aristotelische Syllogismus, offensichtlich unter dem Einfluß der stoischen Aussagenlogik, erstens als Schlußregel formuliert.²⁷ Zweitens wurde die Formulierung der Urteile an illustrativen Beispielen zur Aristotelischen Syllogistik unter dem Einflusse der Umgangssprache in Einklang mit dem alltäglichen Sprachgebrauch gebracht. Die Ausdrucksweise „Die Tugend gilt von der ganzen Gerechtigkeit“, in der nach der Aristotelischen Schematisierung des Urteils „ $\tau\acute{o}$ A κατὰ παντός τοῦ B“ das Prädikat an erster Stelle ausgedrückt wird, wurde durch die Formulierung „Die ganze (jede) Gerechtigkeit ist eine Tugend“, in der an erster Stelle das Subjekt steht, ersetzt.²⁸

Falls wir diese natürlichere Ausdrucksweise auf die Konjunktion der Prämissen in der dritten Figur des kategorischen Syllogismus anwenden, bekommen wir — ohne Rücksichtnahme auf die Quantität und Qualität des Urteils und auf die Funktion der einzelner Namenvariablen — statt der ursprünglichen Aristotelischen Formulierung

(I) Wenn A vom ganzen C und B vom ganzen C ausgesagt wird,, die in der ersten Figur nach vereinfachter Symbolik geschrieben ist, die äquivalente Formulierung

(II) Wenn jedes C ein A ist und jedes C ein B ist, Diese neue Formulierung liegt der Auffassung Alexanders zugrunde, da sie — allerdings nur der Stellung der wiederholten Variable C entsprechend — der Konjunktion der Prämissen in der zweiten Figur der ursprünglichen Aristotelischen Formulierung korrespondiert. Das Analogon der ursprünglichen Formulierung der Konjunktion der Prämissen in der dritten Figur (I) ist dann in der Theophrastischen Lehre von den Schlüssen κατ' ἀναλογίαν durch die Konjunktion

(III) Wenn A, so C und wenn B, so C [vgl. (2)] repräsentiert. Diese Konjunktion der Prämissen entspricht der dritten Figur nach

²⁶ Alex. In Arist. Anal. pr. p. 326,24–25 — Philop. In Arist. Anal. pr. p. 413, 9–12

²⁷ Vgl. z. B. Boeth. De syl. cat. 822 B; Philop. In Arist. Anal. pr. p. 73,25–27

²⁸ Alex. In Arist. Anal. pr. p. 54,26–27

Theophrasts, aber der zweiten Figur nach Alexanders Reihenfolge der einzelnen Figuren. Der veränderten Ausdrucksweise (II) entspricht dann die Konjunktion

(IV) Wenn C, so A und wenn C, so B [vgl. (3)],

die umgekehrt die zweite Figur nach Theophrasts, aber die dritte Figur Alexanders Anordnung charakterisiert.

Nach unserer Meinung kann man nun gerade in dieser Änderung der Formulierung des Aristotelischen Syllogismus, die durch die sprachliche Ausdrucksweise bewirkt wurde, den wahrscheinlichsten Grund der Ansicht Alexanders von der Verwechslung der Reihenfolge der Schlüsse κατ' ἀναλογίαν sehen. Theophrast selbst hielt sich jedoch fest an die ursprüngliche Formulierung des kategorischen Syllogismus bei Aristoteles und an dessen Anlauf zur Lehre vom hypothetischen Syllogismus.

DISKUSSION

Zu einigen Grundproblemen der marxistischen Ethik*)

von FRANZ LOESER (Berlin)

Der V. Parteitag hat nochmals auf die Wichtigkeit der sozialistischen Moral hingewiesen und unsere Partei zur Ausarbeitung der marxistischen Ethik verpflichtet. Es ist ohne Zweifel der Verdienst von Matthäus Klein, daß er in verschiedenen Veröffentlichungen den Versuch macht, die theoretischen Grundlagen einer solchen Ausarbeitung zu schaffen. Um einen Meinungsstreit zu beginnen, dessen Ziel es sein soll, die Ausarbeitung der marxistischen Ethik voranzutreiben, möchte ich einige Bemerkungen zu den Ausführungen Kleins auf dem Gebiet der Ethik machen.

Klein beginnt mit dem Versuch, die Grundlage der Moral und speziell der sozialistischen Moral zu formulieren. In bezug auf die Grundlage der sozialistischen Moral erklärt er: „Die bestimmende Grundlage aller dieser Verhältnisse und Beziehungen bildet das sozialistische gesellschaftliche Eigentum an den Produktionsmitteln.“¹ Diese These ist meines Erachtens richtig, wenn Klein damit meint, daß die sozialistischen Eigentumsverhältnisse die Grundlage der sozialistischen Moral sind in dem Sinne, wie die Basis den Überbau bestimmt, oder in dem noch allgemeineren Sinne, daß das Sein die Grundlage des Bewußtseins ist. Das ist die allgemein richtige materialistische Erkenntnis, von der jegliche wissenschaftliche Untersuchung ausgehen muß.

Es ist daher sehr erstaunlich, daß Klein diese richtige marxistische Kenntnis preisgibt, sobald er die Entwicklung der Moral der Klassengesellschaft analysiert. Obwohl er sich klar darüber ist, daß in der sozialistischen Gesellschaft die Eigentumsverhältnisse die allgemein bestimmende Grundlage des Bewußtseins und der Moral sind, ist er der Meinung, daß diese materialistische These für die gesamte Periode der Klassengesellschaft nicht zutrifft. So erklärt er wiederholt in verschiedenen Veröffentlichungen: „Es scheint die Behauptung berechtigt zu sein, daß die alte Klassengesellschaft in moralische Barbarei hätte verfallen müssen, wenn sie die sittlichen Normen für das Verhalten der Menschen effektiv dem dürftigen sittlichen Gehalt des Privateigentums selbst und nicht den ‚höheren‘ Geboten außergesellschaftlicher Mächte entnommen hätte. Fast möchte man geneigt sein, zu behaupten, daß die auf dem Privateigentum an den Produktionsmitteln beruhenden Gesellschaften die Religion, ihre Götter und den religiösen Glauben haben erfinden müssen, um mit ihrer Hilfe und gestützt auf ihre ‚höhere‘ Autorität die Gesellschaft zusammenzuhalten, und den Krieg aller gegen

* Zu der in diesem Heft beginnenden Diskussion über Probleme der marxistisch-leninistischen Ethik erbitten wir eine rege Beteiligung. Der vorliegende Beitrag von Franz Loeser versteht sich als Anfang der Diskussion. Weitere Beiträge haben bereits angekündigt: Reinhold Miller, Matthäus Klein und P. B. Schulz. *Die Redaktion*

¹ Neues Deutschland vom 4./5. Mai 1957

alle zu verhindern. Denn das Privateigentum selbst besitzt nicht jenen hohen sittlichen Wert, der notwendig ist, um den Zusammenhalt der Menschen zur Gemeinschaft und ihre moralische Entwicklung zu gewährleisten.“²

Klein behauptet also, daß die Klassengesellschaft auf Grund des in ihr existierenden Privateigentums an den Produktionsmitteln gar keine Moral hätte haben können, ja, daß die Gesellschaft überhaupt nicht hätte bestehen können, wäre es nicht für die Existenz der Religion und Gott. Damit sagt er also hier nichts anderes, als daß die ganze Entwicklung der Moral der Klassengesellschaft, ja die Entwicklung der Klassengesellschaft selbst, auf der Religion begründet und durch sie verursacht ist. Marx äußert sich über dieses Problem, wenn er erklärt: „Es zeigt sich also schon von vornherein ein materialistischer Zusammenhang der Menschen untereinander, der durch die Bedürfnisse und die Weise der Produktion bedingt und so alt ist wie die Menschen selbst, ein Zusammenhang, der stets neue Formen annimmt und also eine „Geschichte“ darbietet, auch ohne daß irgendein politischer oder religiöser Nonsense existiert, der die Menschen noch extra zusammenhalte.“³ Ich glaube kaum, daß Klein ernsthaft bereit ist, seine rein idealistische These, daß die Entwicklung der Gesellschaft und ihrer Moral auf der Religion und Gott beruht, zu verteidigen.

Aber wir müssen uns fragen: Wie ist es möglich, daß ein Marxist in solche Widersprüche und Fehler verfällt? Wie ist es möglich, daß er in der einen Phase der Entwicklung der Gesellschaft, nämlich in der sozialistischen, völlig richtig die Grundlage des Bewußtseins und der Moral in den Eigentumsverhältnissen sieht, während er in einer anderen Phase der gesellschaftlichen Entwicklung, in der Klassengesellschaft, diese materialistische These verneint und die Moral von der Religion, Gott oder übernatürlichen Mächten abzuleiten versucht? Die Erklärung ist offensichtlich; denn die Fehler Kleins entstehen ganz eindeutig aus der Tatsache, daß er die Frage nach dem objektiven Kriterium der moralischen Bewertungen von der Frage nach der materiellen Grundlage der Moral nicht unterscheidet, sondern beide verwechselt oder gleichstellt.

Eine wissenschaftliche Theorie, die den spezifischen Charakter der Moral zu untersuchen bestrebt ist, ist gezwungen, weit mehr als die allgemeine Grundlage des Bewußtseins zu formulieren. Sie muß erklären, warum ein bestimmtes Verhalten der Menschen, gesellschaftliche Einrichtungen, Eigentumsverhältnisse usw. gut oder schlecht sind. D. h. sie muß ein objektives Kriterium, einen objektiven Maßstab für die moralische Bewertung menschlicher Handlungen, Einrichtungen und gesellschaftlicher Verhältnisse haben. Ohne ein solches Kriterium kann es keine marxistische Ethik geben. Klein versucht natürlich, auch solch ein Kriterium, von dem die moralischen Werturteile und die Moralnormen abgeleitet werden können, zu formulieren, wenn er erklärt: „Von der sittlichen Qualität und Bestimmung des Eigentums ist daher auszugehen, wenn man die sittlichen Werte nicht nur der sozialistischen Gesellschaft im ganzen, sondern auch ihre besonderen Sphären und Beziehungen, z. B. der Arbeit, der politischen Beziehungen und Einrichtungen, der nationalen Beziehungen, der kulturellen oder auch der ganz persönlichen Beziehungen richtig erfassen und daraus ent-

² M. Klein: Über das Wesen und die gesellschaftliche Funktion der sozialistischen Moral. II. In: Einheit. 1/1957. S. 61

³ Marx/Engels: Die Deutsche Ideologie. Berlin 1957. S. 26–27

sprechende Normen für das sittliche Handeln ableiten will.“⁴ Wie wir sehen, ist Klein der Meinung, daß die allgemeine Grundlage des Bewußtseins auch zugleich das Kriterium der moralischen Werturteile und Moralnormen ist. Er sieht also nicht, daß die allgemeine materielle Grundlage, die das Bewußtsein im allgemeinen bestimmt, *nicht zugleich* jenes spezifische Kriterium ist, mit dessen Hilfe die Menschen die gesellschaftlichen Verhältnisse und Handlungen bewerten und ihre Moralnormen ableiten. Hier liegt meines Erachtens der Kern seiner fehlerhaften Anschauung.

Man kann diese fehlerhafte These schon an einer ganz offensichtlichen Tatsache widerlegen. Wenn Klein die sozialistischen Eigentumsverhältnisse als gut erklärt, so muß er ein Kriterium gebrauchen, mit dessen Hilfe er die sozialistischen Eigentumsverhältnisse selbst bewertet. Der Maßstab dafür, daß die sozialistischen Eigentumsverhältnisse gut sind, d. h. das Kriterium ihrer Bewertung, können unmöglich die Eigentumsverhältnisse selbst sein, denn man kann nicht die sozialistischen Eigentumsverhältnisse als sittlich bewerten auf Grund der Sittlichkeit der sozialistischen Eigentumsverhältnisse. Man kann also nicht eine Bewertung auf ihre eigene Bewertung begründen. Es ist theoretisch unhaltbar zu erklären: Diese Eigentumsverhältnisse sind gut, weil sie eben gut sind. Doch dieses ist der logische Widerspruch einer Formulierung eines sogenannten „objektiven“ Kriteriums der moralischen Bewertung, das in Wirklichkeit gar kein objektives Kriterium, sondern nur ein Werturteil auf Grund eines solchen Kriteriums ist. Das objektive Kriterium des moralischen Werturteils muß also etwas völlig anderes sein als die Eigentumsverhältnisse selbst, die ganz allgemein das gesellschaftliche Bewußtsein der Menschen bestimmen. Die grundsätzliche Notwendigkeit, diese zwei völlig verschiedenen Begriffe auseinanderzuhalten, wird aber in Kleins Thesen niemals klar erfaßt und führt zu unüberwindlichen Schwierigkeiten, sobald er versucht, seine Thesen in irgendeiner Weise zu entwickeln.

Dadurch, daß Klein diese Unterscheidung nicht macht und deshalb das Kriterium nicht richtig formuliert, entsteht bei ihm die weitere falsche Anschauung, daß die Grundlage des allgemeinen Bewußtseins, die Eigentumsverhältnisse unter allen historischen Bedingungen, entweder absolut gut sind, wie z. B. die sozialistischen, oder absolut schlecht, wie die kapitalistischen oder alle anderen auf dem Privateigentum beruhenden Eigentumsverhältnisse, und daß sie irgendwie (auf welche Weise ist nicht erklärt) sittliche Werte „in sich enthalten“. Da die auf dem Privateigentum beruhenden Eigentumsverhältnisse, so lautet seine These weiter, keine „hohen sittlichen Werte enthalten“, so kann sich auch keine „sittliche“ Moral in der Klassengesellschaft entwickeln. So erklärt er: „Denn das Privateigentum selbst besitzt *in sich* nicht jenen hohen sittlichen Wert, der notwendig ist, um den Zusammenhalt der Menschen zur Gemeinschaft und *ihre moralische Entwicklung zu gewährleisten*. Es beraubt vielmehr gesetzmäßig — nicht nur in seiner historisch letzten, der kapitalistischen Form, *sondern in allen seinen geschichtlichen Formen* — die Masse der Ausgebeuteten ihrer Würde und Freiheit und behindert die positive Entwicklung ihrer Kräfte und Fähigkeiten.“⁵ (Hervorhebung von mir; F. L.)

⁴ Neues Deutschland vom 4./5. Mai 1957

⁵ M. Klein: A. a. O. S. 61

Das heißt also, daß das Privateigentum in allen seinen Formen unter allen historischen Bedingungen immer schlecht ist und war und zugleich die Ursache einer unveränderbaren, ständig schlechten Moral ist. Die Geschichte der Menschheit beweist jedoch das Gegenteil. In der Phase der Entwicklung der Gesellschaft von der Ur- zu der Sklavenhaltergesellschaft stellte das Privateigentum ein gutes und fortschrittliches Verhältnis dar, das, ganz gegen die Behauptungen Kleins, eine gewaltige Entwicklung der Kräfte und Fähigkeiten der Menschen hervorrief. Ohne die Entwicklung des Privateigentums wäre die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft unmöglich gewesen.^{5a} Und so ist es genauso mit den anderen Formen des Privateigentums, dem feudalistischen und kapitalistischen. Auch sie entfalten unter bestimmten historischen Bedingungen eine gewaltige Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten und stellten unbedingt fortschrittliche und gute Verhältnisse dar. Wenn aber das Privateigentum unter allen historischen Bedingungen und in allen seinen Formen als *absolut* schlecht charakterisiert wird, dann ist die Folge eine Geschichtstheorie, die besagt, daß sich die Menschheit und die Moral seit der Urgemeinschaft, bis zur und einschließlich der kapitalistischen Gesellschaft, überhaupt nicht entwickelt hat. Ja, im Gegenteil, im Vergleich mit der Urgesellschaft sogar zurückgegangen ist. Oder man muß behaupten, daß die Geschichte der Moral und der Menschheit erst mit den sozialistischen Eigentumsverhältnissen beginnt. Ich glaube, keine dieser beiden Thesen braucht hier weiter widerlegt zu werden.

Die Geschichte beweist, daß ökonomische Verhältnisse wie Eigentumsverhältnisse weder absolut gut oder schlecht sind, noch daß sie „in sich“ irgendwie absolut gute oder schlechte Werte „enthalten“. Verhältnisse, wie die Eigentumsverhältnisse, sind so lange gut, soweit sie mit den Gesetzen der Entwicklung der Gesellschaft übereinstimmen; sie werden schlecht, sobald sie mit ihnen in Widerspruch geraten, d. h. in diesem Falle, sobald die Produktionsverhältnisse nicht mit den Produktivkräften übereinstimmen, hindern sie die weitere Entwicklung der Gesellschaft und müssen deshalb als schlecht bewertet werden. Auch die sozialistischen Produktionsverhältnisse, obwohl sie eine qualitativ höhere Entwicklungsstufe gegenüber den Privateigentumsverhältnissen insgesamt darstellen, bleiben nicht stehen, sondern entwickeln sich gesetzmäßig. Die Formen unserer gegenwärtigen sozialistischen Eigentumsverhältnisse, wie z. B. bestimmte Typen der LPG, Genossenschaften usw. sind gut, so lange sie mit den Gesetzen der Entwicklung der sozialistischen Gesellschaft übereinstimmen. In der Zukunft werden neue, höhere gesellschaftliche Verhältnisse entstehen, wodurch neue Gesetze in Kraft treten und alte absterben. Dann werden bestimmte konkrete Formen der sozialistischen Eigentumsverhältnisse nicht mit den neuen Gesetzen übereinstimmen und müssen deswegen als schlecht bezeichnet werden. Wir werden deshalb neue Formen des sozialistischen Eigentums entwickeln, die mit diesen übereinstimmen werden.

^{5a} „Erst die Sklaverei machte die Teilung der Arbeit zwischen Ackerbau und Industrie auf größerem Maßstab möglich, und damit die Blüte der alten Welt, das Griechentum. Ohne Sklaverei kein griechischer Staat, keine griechische Kunst und Wissenschaft; ohne Sklaverei kein Römerreich. Ohne die Grundlage des Griechentums und des Römerreiches aber auch kein modernes Europa. Wir sollten nie vergessen, daß unsere ganze ökonomische, politische und intellektuelle Entwicklung einen Zustand zur Voraussetzung hat, in dem die Sklaverei ebenso notwendig wie allgemein anerkannt war. In diesem Sinne sind wir berechtigt zu sagen: Ohne antike Sklaverei kein moderner Sozialismus.“ (F. Engels: Anti-Dühring. Berlin 1958, S. 221)

Daraus ersieht man, daß — ganz davon abgesehen, daß die Eigentumsverhältnisse weder absolut gut noch schlecht sind oder moralische Werte irgendwie „in sich enthalten“ — die Eigentumsverhältnisse selbst, ständig auf Grund eines objektiven Kriteriums, bewertet werden müssen. Wenn also Klein bestimmte Eigentumsverhältnisse als gut oder schlecht bewertet, so tut er dieses nicht, weil sie angeblich absolut gut oder schlecht sind, oder bestimmte absolute Werte „in sich enthalten“, sondern er bewertet die Eigentumsverhältnisse auf Grund eines objektiven Kriteriums, nämlich aus seiner Erkenntnis der Gesetze der Entwicklung der Gesellschaft. Die Eigentumsverhältnisse selbst können deshalb nie das objektive Kriterium der moralischen Bewertung sein.

Den offensichtlichen Fehler, den Klein begeht, indem er bestimmte Eigentumsverhältnisse unter allen historischen Bedingungen als absolut gut oder schlecht hinstellt, ist das logische Resultat einer theoretischen Anschauung, die kein objektives Kriterium besitzt. Es ist natürlich unmöglich, zu zeigen, wie z. B. die auf dem Privateigentum beruhenden Eigentumsverhältnisse, unter verschiedenen historischen Bedingungen, entweder als gut oder schlecht bewertet werden müssen, solange man keinen Maßstab für ihre Bewertung hat. Kleins Ausweg ist deshalb, die Eigentumsverhältnisse als gut oder schlecht zu verabsolutieren, womit er natürlich gegen jegliche historische Tatsachen verstößt und jede kontinuierliche Entwicklung der Gesellschaft und Moral verneint. Weiterhin kann man auch nur zeigen, daß moralische Werturteile in Wirklichkeit Bewertungen bestimmter gesellschaftlicher Verhältnisse, Einrichtungen und Handlungen auf Grund eines objektiven Kriteriums sind, solange man ein solches Kriterium besitzt. Da aber Klein ein solcher Maßstab fehlt, entsteht bei ihm die Anschauung, daß die moralischen Werte irgendwie in den Eigentumsverhältnissen enthalten sind — daß sie irgendwie in ihnen stecken.

Die These, daß das Privateigentum keine „hohen sittlichen Werte enthält“ und absolut schlecht ist, führt ihn schließlich zu der Anschauung, daß das Privateigentum keine „moralische Entwicklung gewährleistet“ und die positive Entwicklung der Unterdrückten nicht ermöglicht. Damit verneint er nicht nur jegliche Höherentwicklung der Moral der unterdrückten Klassen, sondern verneint die Möglichkeit einer in der Klassengesellschaft bestehenden fortschrittlichen Moral überhaupt. Der sowjetische Philosoph A. Schischkin erklärt zu diesem Problem in seinem eben erschienenen, ausgezeichneten Buch: „Diejenigen, die den Marxismus vulgarisierten, die in der Geschichte nur sich einander ablösende Ausbeuterklassen, aber nicht die Rolle der Volksmassen in der Geschichte sahen, lehnten auch jegliche kontinuierliche Entwicklung der Moral ab... Die moralischen Qualitäten, Prinzipien und Normen, die im Verlauf des Kampfes der unterdrückten Massen ausgebildet wurden, wurden mit dem Übergang von einer Epoche zur anderen bereichert und weiterentwickelt, was eine Kontinuität der Entwicklung der Moral ergab.“⁶ Er erklärt weiter, daß diese Entwicklung ein Prozeß von tieferen zu höheren Stufen ist, und „daß die Stufen der fortschreitenden Befreiung des schaffenden Menschen... zugleich Stufen des moralischen Fortschritts der Menschheit waren.“⁷ Gegen diese völlig richtige Erkenntnis setzt Klein seine These der absoluten Unsittlichkeit des Privateigentums und der auf ihr beruhenden Moral.

⁶ A. Schischkin: Grundfragen der kommunistischen Moral. Berlin 1958. S. 30/31

⁷ Ebenda: S. 31

Wie unhaltbar aber Kleins Anschauungen auf Grund dieser Fehler sind, wird noch offensichtlicher in der weiteren Entwicklung seiner Thesen. Klein begnügt sich nämlich nicht damit, nur die Privateigentumsverhältnisse und die angeblich von ihnen abgeleitete Moral als absolut schlecht zu bezeichnen, sondern er erklärt: „Die dem Privateigentum entspringende Ausbeutung führt, wie Marx im ‚Kapital‘ nachgewiesen hat, zur moralischen Verkrüppelung und Verarmung der unter sie Gezwungenen. Andererseits gebietet es, vor allem auf seiten der Besitzenden, einen — historisch gesehen — zunehmenden, immer brutaler werdenden, im Imperialismus auf die Spitze getriebenen Egoismus, der, wenn er moralisch gewertet werden soll, die Auflösung der Moral überhaupt bedeutet.“⁸

Hieraus muß man also schließen, daß die Entwicklung des Privateigentums letzten Endes zu der Auflösung der Moral überhaupt führt! Doch das entspricht kaum den geschichtlichen Tatsachen. Wenn Marx von der Verarmung und Verkrüppelung einer Moral spricht, so spricht er von einem Prozeß, dem jede ausbeutende Klasse unterliegt, nämlich ihre Entwicklung von einer fortschrittlichen Klasse im Besitz einer fortschrittlichen Moral zu einer reaktionären Klasse und Moral. Doch dieser Prozeß bedeutet keineswegs, daß sich zu irgendeinem Zeitpunkt der menschlichen Geschichte die Moral auflöst. Sogar der Faschismus erzeugt, obwohl eine völlig degradierte Moral, eine sehr real existierende und weit entwickelte Moral. In keiner Phase der menschlichen Geschichte hat sich jemals die Moral in irgendeiner Weise aufgelöst. Die Anschauung, daß sich die Moral einer bestimmten Klasse oder Gesellschaft auflöst, widerspricht nicht nur jeglichen Tatsachen, sondern sie führt zu einer gefährlichen Unterschätzung des Klassenkampfes. Einer der wichtigsten Aspekte unseres Versuchs, eine Wissenschaft der Ethik zu entwickeln, ist die Erkenntnis, daß der grausame Einfluß der Moral der kapitalistischen Klassen bekämpft werden muß. Doch würde sich die Moral dieser Klassen auflösen, wie Klein behauptet, so wäre es ja kaum nötig, sie zu bekämpfen.

Doch die größte Gefahr der Anschauungen Kleins besteht meines Erachtens in folgendem: Er behauptet, daß das Privateigentum, das er als absolut schlecht bezeichnet, die Ursache einer völlig schlechten Moral ist, die sich letzten Endes völlig auflöst. Er vergißt aber, daß die Moral der Arbeiterklasse, unserer Bruderparteien und heldenhaften Genossen in den kapitalistischen Ländern, sich auf eben der gleichen Grundlage, nämlich dem kapitalistischen Privateigentum, entwickelt (wenn auch in Opposition gegen das kapitalistische Privateigentum und die kapitalistische Gesellschaft). Die Tatsachen beweisen also ganz das Gegenteil von dem, was Klein behauptet, nämlich nicht nur, daß sich die Moral in keinem Sinne auflöst, sondern daß auf Grund der Privateigentumsverhältnisse sich außer der kapitalistischen Moral auch schon eine sehr hohe und feine Moral entwickelt, eine Moral, die der unbedingte Ausgangspunkt der sozialistischen Moral ist. Kleins „unsittliche“ Privateigentumsverhältnisse erzeugen also eine sehr „sittliche“ Moral. Ohne die Existenz dieser proletarischen Moral wäre die Entwicklung der sozialistischen Moral unmöglich, genauso, wie ohne die Existenz der Arbeiterklasse die Entwicklung des Sozialismus unmöglich ist. Die Erkenntnis, daß die Privateigentumsverhältnisse nicht nur die Grundlage der Moral der kapitalistischen Klasse, sondern auch die der Arbeiterklasse sind, scheint Klein

⁸ M. Klein: A. a. O. S. 61—62

völlig zu vergessen. Man kann dieses nur dadurch erklären, daß diese Tatsache, da sie ja nicht mit seinen Thesen vereinbart werden kann, eben nicht erwähnt wird. Doch müßte es jetzt offensichtlich sein, daß seine These, indem sie die Eigentumsverhältnisse zum Kriterium der Moral macht, die Arbeiterklasse, Bruderparteien und Genossen in der kapitalistischen Gesellschaft jeglichen Kriteriums ihrer Moral beraubt (außer Gott und die Religion), ja selbst die Möglichkeit ihrer Moral verneint. Und wenn es theoretisch unmöglich ist, daß eine Moral der Arbeiterklasse bestehen kann, so wäre es auch theoretisch unmöglich, daß sich jemals eine sozialistische Moral entwickeln könnte. Doch ich glaube kaum, daß man das Argument weiter zu führen braucht, denn es ist meines Erachtens klar, daß die Anschauungen Kleins in allen diesen Beziehungen unhaltbar sind.

Ein weiterer Teil von Kleins Thesen beschäftigt sich mit einer Darstellung der Entwicklung der moralischen Werte, und ein Versuch, ihren subjektiven und objektiven Charakter zu untersuchen. Da aber Klein bis jetzt kein wirklich objektives Kriterium aufstellt, versucht er die Objektivität der moralischen Werte an einer anderen Stelle hereinzubringen. Zu diesem Zweck entwickelt er die These der „subjektiven und objektiven Werte“. So erklärt er, „daß die *subjektiven*, dem menschlichen Bewußtsein angehörenden moralischen Werte und Formen niemals nur der passive Reflex von *objektiv* gegebenen Werten sein können“.⁹ (Hervorhebung von mir, F. L.) Leider wird nicht erklärt, was eigentlich ein „objektiver“ und ein „subjektiver“ Wert ist und wie sie sich von einander unterscheiden. Und man muß sagen, daß die allgemeine Darstellung dieses Problems äußerst unklar ist, ja sogar beinahe zum Mysteriösen führt, wenn er erklärt: „Schon die alte griechische Ethik charakterisierte darum auch die subjektiven moralischen Werte und Normen, die nicht nur im Kopfe, sondern auch im Herzen des Menschen ihren Sitz haben, sehr treffend als ‚Energien‘ und ‚Kräfte‘ ...“¹⁰ Die Tatsache ist, daß Werturteile immer subjektiv sind in dem Sinne, daß sie eine Form des menschlichen Bewußtseins sind. Der objektive Charakter der moralischen Werturteile besteht darin, daß diese Bewertungen objektive Verhältnisse widerspiegeln und auf Grund eines objektiven Kriteriums aufgestellt werden, welches unabhängig von dem menschlichen Bewußtsein besteht.

Doch sein Mißverständnis führt ihn zu weiteren Fehlern. Er sagt z. B.: „Es ist keineswegs so, daß alle neuen objektiven Werte, die mit einer neuen Gesellschaft auftreten, immer auch neue subjektive Moralförmlichkeiten notwendig machen. Vielmehr sind die historisch gewordenen subjektiven moralischen Formen und Qualitäten, durchaus in der Lage, neue objektive Wertbeziehungen in sich aufzunehmen, sich diesen anzupassen und ihnen gemäß zu betätigen. So gehen z. B. Pflicht und Verantwortung ... durch die Jahrtausende, obwohl sich ihre sozialen Inhalte, die objektiven Sphären und Beziehungen für ihre Betätigung, Erprobung und Bewährung ständig verändert haben und noch heute verändern.“¹¹

Hier ist also die Anschauung vertreten, daß mit der Entwicklung einer neuen Basis, neue „objektive Werte“ entstehen, die von den alten „subjektiven Werten“

⁹ M. Klein: Über das Wesen und die gesellschaftliche Funktion der sozialistischen Moral. I. In: Einheit. 12/1956. S. 1208

¹⁰ Ebenda: S. 1209

¹¹ Ebenda: S. 1208/09

aufgenommen werden. Wie dieser mysteriöse Prozeß vor sich geht und was diese objektiven und subjektiven Werte sind, wird leider nicht beschrieben. Die Tatsache ist aber, daß mit einer neuen Basis neue *Verhältnisse* entstehen, die neue Gesetze entstehen und alte absterben lassen. Auf Grund des Kriteriums der Übereinstimmung mit den Entwicklungsgesetzen der Gesellschaft entstehen deshalb neue Werte und alte sterben ab. Was also hier geschieht, ist nicht, wie Klein annimmt, eine Entstehung neuer „objektiver Werte“, sondern neue *objektive Verhältnisse und Gesetze*, aus denen neue (natürlich subjektive) Werte entstehen. Dadurch aber, daß verschiedene dieser Werte dieselbe Sprachform über verschiedene Basen behalten, glaubt Klein, daß es dieselben Werte sind, die nur neue „Wertbeziehungen in sich aufnehmen“. Doch dies ist meiner Ansicht nach eine völlig falsche und gefährliche Auffassung der Entwicklung der Moral, die letzten Endes nur zu einer Verneinung ihrer ganzen Entwicklung führen muß. Die Erklärung dieses Phänomens, daß sich verschiedene Klassen und Gesellschaften verschiedener Werte mit identischen sprachlichen Bezeichnungen bedienen, besteht meines Erachtens darin, daß die Entwicklung der moralischen Werturteile und Kategorien und ihrer Ausdrucksform, die Sprache, nicht denselben Entwicklungsgesetzen unterliegen. D. h. also, daß sich ihre Entwicklung nicht mit derselben Geschwindigkeit bewegt. So kommt es also vor, daß völlig neue moralische Werturteile und Kategorien entstehen, die aber dieselbe sprachliche Ausdrucksform behalten. Z. B. die Kategorie der Freiheit der Bourgeoisie im Kapitalismus und der Arbeiterklasse im Sozialismus sind völlig verschieden, obwohl sie sprachlich dieselben bleiben. Eine völlig neue Kategorie hat sich auf Grund der neuen Verhältnisse und Gesetze entwickelt, welche aber durch die alte Sprachform ausgedrückt wird. Eigentlich ist die Entwicklung der moralischen Werturteile und Kategorien ein äußerst komplizierter Prozeß, den ich in meiner späteren Ausführung anzudeuten versuchen werde, doch sollte das bisher Gesagte genügen, um zu zeigen, daß Kleins These, daß die alten „subjektiven Werte“ neue „Wertbeziehungen“ von den neuen „objektiven Werten“ in sich aufnehmen, nicht der Wirklichkeit entspricht.

Hier, wie auch in den oben erwähnten Anschauungen, zeigt sich deutlich die Auswirkung von Kleins falscher Definierung des objektiven Kriteriums. Die Entstehung und Entwicklung des moralischen Werturteils, wie ich in der Ausführung meiner eigenen Auffassung später zeigen werde, kann nur auf Grund einer korrekten Formulierung des objektiven Kriteriums vernünftig erklärt werden. Das moralische Werturteil, um hier kurz anzudeuten, ist ein Begriff, der ein bestimmtes gesellschaftliches Verhältnis, Handlung oder Einrichtung auf Grund des objektiven Kriteriums, nämlich der Übereinstimmung mit den Entwicklungsgesetzen der Gesellschaft, bewertet.

Der Begriff als Bewußtseinsform ist subjektiv, das objektive Kriterium, d. h. der Maßstab der Bewertung der gesellschaftlichen Verhältnisse, Handlungen oder Einrichtungen, besteht objektiv. Wenn wir z. B. erklären, daß der Sozialismus in der gegenwärtigen Periode der menschlichen Entwicklung eine gute Gesellschaftsordnung ist, so ist dieses Werturteil als Begriff subjektiv. Der Maßstab unserer Bewertung, nämlich die Tatsache, daß der Sozialismus in der gegenwärtigen Periode unserer Entwicklung mit den Entwicklungsgesetzen der Gesellschaft übereinstimmt, besteht objektiv. Die Entwicklungsgesetze der Gesellschaft und die Tatsache, daß ein bestimmtes gesellschaftliches Verhältnis,

Handlung oder Einrichtung mit ihnen übereinstimmt oder nicht, bestehen unabhängig von dem Bewußtsein oder Willen des Menschen. Hier liegt das wahre Verhältnis des subjektiven moralischen Bewußtseins zu seiner objektiven Grundlage. Dieses Verhältnis kann aber nur richtig formuliert werden, solange das objektive Kriterium richtig definiert wird. Da aber Klein kein wirklich objektives Kriterium formuliert hat, sondern die Sittlichkeit oder Unsittlichkeit der Eigentumsverhältnisse zum Kriterium und Ausgangspunkt seiner Theorie macht, ohne erst zu zeigen, wie er zu der Bewertung der Eigentumsverhältnisse selbst kommt, so fehlt ihm die objektive Grundlage, die zu einer vernünftigen Erklärung über die Entstehung der moralischen Werturteile nötig ist. Solange aber eine Theorie nicht zeigen kann, daß die moralischen Werturteile auf Grund eines objektiven Kriteriums, d. h. eines Maßstabs, der unabhängig vom menschlichen Bewußtsein oder Willen existiert, entstehen, ist sie gezwungen in den subjektiven oder objektiven Idealismus zu verfallen. Dann kann sie nur erklären was der gegenwärtige Positivist Ayer behauptet: Wenn ein Mensch erklärt, daß etwas schlecht ist, und ein anderer, daß dasselbe gut ist, so kann man zu keiner Entscheidung kommen. Moralische Werturteile sind eben nur Gefühlssache und beruhen nicht auf einem objektiven Kriterium. Oder sie muß die moralischen Werturteile von einer übernatürlichen Macht wie Gott ableiten. Um diesem Schicksal zu entgehen und den objektiven Charakter des moralischen Werturteils zu bewahren, entsteht bei Klein die mysteriöse These der „objektiven und subjektiven Werte“.

Zusammenfassend darf man erklären, daß zweifellos die gesamte Arbeit Kleins von der ernstlichen Absicht getragen ist, die Überlegenheit der sozialistischen Moral gegenüber der bürgerlichen zu zeigen und die Grundlagen einer marxistischen Ethik auszuarbeiten. Es ist weiterhin sein großer Verdienst einen Anfang auf einem sehr schweren und bisher größten Teils unerforschten Gebiet zu schaffen. Doch wie ich versucht habe, anzudeuten, reichen die theoretischen Grundlagen, die er geschaffen hat, nicht aus, dieses Ziel zu erreichen. Im Gegenteil, ausgehend von seinem Fehler, die allgemeine materielle Grundlage des Bewußtseins, die Basis, nicht von dem Begriff des objektiven Kriteriums zu unterscheiden und ein solches objektives Kriterium nicht richtig zu formulieren, verfällt er in Widersprüche und Fehler.

Aus diesen Gründen ist es ihm nicht möglich, die Grundfragen der marxistischen Ethik, die er anschneidet, konsequent wissenschaftlich zu lösen. Die erste Grundfrage der marxistischen Ethik „Was ist der Maßstab, mit dessen Hilfe wir zu den Begriffen gut und böse gelangen?“ beantwortet Klein, soweit diese Frage überhaupt von ihm erfaßt wird, mit der falschen These, daß die Sittlichkeit oder Unsittlichkeit in den Eigentumsverhältnissen enthalten ist, daß sie irgendwie in ihnen steckt. Da das Privateigentum für ihn absolut schlecht ist und zur angeblichen Auflösung der Moral führt, so ist es ihm nicht möglich, eine wissenschaftliche Erklärung für die Entwicklung der Moral überhaupt zu geben. Er muß jegliche Höherentwicklung der Moral der verschiedenen Klassengesellschaften verneinen, und verirrt sich letzten Endes in der These, daß die Moral der Klassengesellschaft, ja die Entwicklung der Gesellschaft selbst, nur auf Grundlage von Gott und der Religion möglich ist. Weiterhin ist es ihm auf Grund seiner theoretischen Anschauungen nicht möglich, zu erklären, wie eine einst fortschrittliche Moral einer herrschenden Klasse sich in eine reaktionäre

verwandelt und die unterdrückte Klasse eine relativ höhere Moral entwickelt. Seine Anschauungen rauben dadurch allen unterdrückten und fortschrittlichen Klassen der Klassengesellschaft, einschließlich der Arbeiterklasse, jegliche theoretische Grundlage ihrer Moral, außer, daß sie möglicherweise von Gott oder der Religion abgeleitet wird. Er ist gezwungen, die Tatsache zu ignorieren, daß seine „unsittlichen“ Eigentumsverhältnisse, die angeblich die Ursache zu der Auflösung der Moral überhaupt sind, die Grundlage zu der hohen proletarischen Moral sind.

Auf dem Gebiet der sozialistischen Moral enthält Kleins Arbeit eine Fülle guter, praktischer und interessanter Feststellungen und Hinweise, aber sie reichen nicht zu einer theoretischen, wissenschaftlichen Erklärung der Entwicklung der Moralnormen und des moralischen Werturteils. Genauso wie er auf Grund der angeblichen absoluten Unsittlichkeit des Privateigentums die kontinuierliche Höherentwicklung der Moral der unterdrückten Klassen, deren Resultat die sehr „sittliche“ proletarische Moral ist, nicht erklären kann, ja kategorisch ableugnen muß, so kann er auf Grund der absoluten „Sittlichkeit“ der sozialistischen Eigentumsverhältnisse nicht erklären, woher das Schlechte und Unmoralische in der sozialistischen und kommunistischen Gesellschaft kommt. Wenn man die absolute Sittlichkeit der sozialistischen Eigentumsverhältnisse zur Grundlage und zugleich zum Kriterium der Moral macht, wie kann man dann erklären, daß im Zuge der Entwicklung der sozialistischen Gesellschaft bestimmte Formen der sozialistischen Eigentumsverhältnisse und Seiten des gesellschaftlichen Lebens selbst als schlecht bewertet werden müssen? Klein gibt uns keine wissenschaftliche Antwort auf diese und andere wichtige Fragen, und auf Grund seiner fehlerhaften Anschauungen ist die Beantwortung dieser Fragen, wie auch eine wissenschaftliche Erklärung der Funktion und Entwicklung der sozialistischen Moral nicht möglich.

Im Rahmen eines solchen Artikels ist es natürlich ausgeschlossen, eine umfassende Antwort auf die hier aufgeworfene Fragen zu geben. Aber vielleicht darf ich versuchen, einige Bemerkungen zu diesen Problemen zu machen, mit dem Hinweis, daß die Kürze des Artikels mich zwingt, wesentliche Vereinfachungen vorzunehmen.

Die marxistische Ethik ist die Wissenschaft von den Gesetzmäßigkeiten der Entstehung, Entwicklung, der Funktion und dem Wesen des moralischen Bewußtseins und der moralischen Beziehungen. Die marxistische Ethik ist nicht schlechthin eine Interpretation der Entwicklung dieses Bewußtseins und dieser Beziehungen, sondern sie erklärt und zeigt den Menschen die sich ständig neu entwickelnden Bestandteile des moralischen Bewußtseins: die neuen moralischen Werturteile, Moralnormen, Kategorien und Prinzipien der Moral. Sie ist damit eine unabkömmliche Waffe der Arbeiterklasse im Kampf gegen die bürgerliche Moral und für die Entwicklung der sozialistischen Moral und des gesamten sozialistischen Bewußtseins.

Die theoretische Grundlage der marxistischen Ethik ist der dialektische und historische Materialismus, der die allgemeinen Grundzüge der Entwicklung des Bewußtseins folgendermaßen erklärt: „In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Leben unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen. Die Gesamtheit

dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen.“¹²

Die bestimmende Grundlage des moralischen Bewußtseins ist deshalb immer die jeweilige Basis. Das moralische Bewußtsein entsteht im gesamten Prozeß der menschlichen Tätigkeit und speziell im Arbeitsprozeß als eine Widerspiegelung der gesellschaftlichen Entwicklung. Das moralische Bewußtsein als eine spezifische Form des Bewußtseins spiegelt eine besondere Seite der gesellschaftlichen Entwicklung wider und ist auch zugleich ein spezifisches Mittel, das dem Menschen in seiner Weiterentwicklung hilft. Diese allgemeinen Erkenntnisse des dialektischen und historischen Materialismus, die den Ausgangspunkt der marxistischen Ethik bilden, sind aber in keiner Weise schon eine Erklärung der Spezifik der Entwicklung des moralischen Bewußtseins selbst, wie das des öfteren angenommen wird. Eine solche Vereinfachung kann nur zu einer Vulgarisierung des Marxismus-Leninismus führen. Das Verhältnis des historischen Materialismus zur marxistischen Ethik ist das Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen. Die Aufgabe der marxistischen Ethik ist es, auf Grund der allgemeinen Erkenntnisse des dialektischen und historischen Materialismus die Spezifik des moralischen Bewußtseins zu erforschen, d. h. solche Fragen zu beantworten, wie: Was für eine Seite der gesellschaftlichen Entwicklung spiegelt das moralische Bewußtsein wider, in welcher Weise hilft es den Menschen, in ihrer Weiterentwicklung, was sind die neuen moralischen Werturteile, Moralnormen, Kategorien und Prinzipien der Moral, und wie entstehen und entwickeln sie sich im besonderen?

Die vormarxistische Ethik hat schon sehr wohl erkannt, daß das moralische Bewußtsein das Gute und das Schlechte oder Böse der Gesellschaft widerspiegelt, und sie hat versucht, die Entstehung und Entwicklung der Kategorie des Guten und Bösen auf die verschiedenste Weise zu erklären. Aber alle diese Versuche können letzten Endes auf zwei Strömungen reduziert werden. Die subjektiven Idealisten, die das Gute von den individuellen menschlichen Gefühlen, Interessen, Wünschen usw. ableiten, und die objektiven Idealisten, die das Gute auf eine absolute oder übernatürliche Macht zurückführen. Die erste Strömung endet im Solipsismus, die zweite im Mystizismus. Auch die Ethik der vormarxistischen materialistischen Philosophen, die zwar materialistische Aspekte enthält, endet letzten Endes immer im Idealismus. Engels kennzeichnet diesen Materialismus, wenn er von Feuerbach sagt, daß er auf dem Gebiet der Naturphilosophie ein Materialist, aber auf dem Gebiet der Ethik ein Idealist ist. „Der wirkliche Idealismus Feuerbachs tritt zutage, sobald wir auf seine Religionsphilosophie und Ethik kommen.“¹³

Die Gründe dafür, daß die der Arbeiterklasse vorangegangenen Klassen zwar wissenschaftliche Aspekte in ihren Theorien erzeugten, aber niemals imstande waren, eine konsequent wissenschaftliche Erklärung über die Entstehung und Entwicklung des Guten und Bösen zu geben, sind offensichtlich. Eine materialistische Ethik ist nur möglich auf der Grundlage des dialektischen und histo-

¹² Karl Marx: Zur Kritik der politischen Ökonomie. Berlin 1947. S. 13.

¹³ Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In Marx/Engels: Ausgew. Schriften. Bd. II. Berlin 1952. S. 352

rischen Materialismus, der einzigen Philosophie, die erklärt, daß die Entwicklung der Gesellschaft und des Bewußtseins, einschließlich der Moral, sich auf der Grundlage objektiver Gesetzmäßigkeiten vollzieht. Vor dem Auftreten der Arbeiterklasse konnte keine herrschende Klasse es wagen, diese objektiven Gesetze zu erforschen, denn die Aufdeckung dieser Gesetzmäßigkeiten hätte ihren eigenen Untergang bewiesen. Es war diesen Klassen deshalb unmöglich, den Ausgangspunkt zu einer konsequent wissenschaftlichen Erklärung der Entstehung des Guten und Bösen zu schaffen, das objektive Kriterium oder den objektiven Maßstab zu definieren, auf dem die Menschen ihre moralischen Bewertungen über gut und böse aufstellen und ihre Moralnormen ableiten. Dieses Kriterium lautet: *Alles das ist gut, was mit den Entwicklungsgesetzen der Gesellschaft übereinstimmt, alles das ist schlecht oder böse, was diese verletzt.*

Dieses Kriterium ist das grundsätzliche Kriterium, auf dem letzten Endes alle moralischen Bewertungen beruhen. Es besteht unabhängig vom menschlichen Bewußtsein oder Willen. Die Menschen mögen glauben, dieses Kriterium ignorieren oder verletzen zu können, womit sie aber nicht das Kriterium verletzen, sondern nur sich selbst. Dieses grundsätzliche Kriterium der moralischen Bewertungen wird in dieser allgemeinen Form nur bei der Bewertung der grundsätzlichen Seiten des gesellschaftlichen Lebens angewendet. Im alltäglichen Leben bewertet eine Einzelperson meistens ihre persönlichen Angelegenheiten nicht unmittelbar auf dem Kriterium der Übereinstimmung mit den Entwicklungsgesetzen ihrer eigenen Persönlichkeit. Wenn ein Arbeiter z. B. seinen Lohn als gut oder schlecht bewertet, so erwägt er oft nicht unmittelbar die Übereinstimmung mit den Gesetzmäßigkeiten der Gesellschaft, sondern inwieweit der Lohn seiner persönlichen Entwicklung hilft oder nicht. Der Umfang, die Tiefe und die Richtigkeit der Erkenntnis der Einzelperson von ihrer gesetzmäßigen Entwicklung und deshalb die Richtigkeit ihres Werturteils beruht auf dem Grade der Entwicklungsstufe ihres Bewußtseins, das letzten Endes, wie Marx in dem oben angeführten Zitat erklärt, durch die Entwicklungsstufe der Basis bestimmt wird.

Doch kein Mensch entwickelt sich in einem gesellschaftlichen Vakuum. Immer entwickelt sich das Individuum als ein Teil eines Kollektivs, wie z. B. der Familie, der Schule, des Betriebs, der Partei, der Klasse usw. Dieser Entwicklungsprozeß vollzieht sich natürlich in Widersprüchen zwischen Individuum, Kollektiv und Gesellschaft als Gesamtheit.^{13a} Diese Widersprüche drücken sich auch in den moralischen Bewertungen aus. Das Resultat sind moralische Bewertungen, die im Widerspruch zueinander stehen können. In der Klassengesellschaft, wo sich die Entwicklung der Gesellschaft auf Grund antagonistischer Klassenwidersprüche vollzieht, entwickeln sich moralische Anschauungen, die im Widerspruch zueinander stehen. „Da die Grundlage der Zivilisation die Ausbeutung einer Klasse durch eine andere Klasse ist, so bewegt sich ihre ganze Entwicklung in einem fortdauernden Widerspruch. Jeder Fortschritt der Produktion ist gleichzeitig ein Rückschritt in der Lage der unterdrückten Klasse, d. h. der großen Mehrzahl. Jede Wohltat für die einen ist notwendig ein Übel für die andern, jede neue Befreiung der einen Klasse eine neue Unterdrückung für eine andre Klasse.“¹⁴ So war die ursprüngliche Akkumulation als ein historischer

^{13a} Vgl. hierzu den Zusatz am Ende des Beitrages. Die Redaktion

¹⁴ Marx/Engels: Ausgewählte Schriften. Bd. II. Berlin 1952. S. 302

Prozeß, der eine gewaltige Höherentwicklung des gesamten gesellschaftlichen Lebens erzeugte, bewertet auf der Grundlage des grundsätzlichen objektiven Kriteriums *gut*, vom Standpunkt des einzelnen Bauern oder Arbeiters, der sein Leben lassen mußte, schlecht. Ähnlich verhält es sich mit dem Problem der Ausbeutung. Sklaverei, Leibeigenschaft und Lohnarbeit als historische Formen der Ausbeutung waren unter bestimmten historischen Bedingungen eine objektive Erfordernis der gesellschaftlichen Entwicklung und damit ein Fortschritt im Vergleich zum vorangegangenen gesellschaftlichen Zustand. Als ein historischer Prozeß müssen deshalb *Formen der Ausbeutung* unter bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen auf der Grundlage des grundsätzlichen objektiven Kriteriums als *gut* bewertet werden, obwohl sie vom Standpunkt der Ausgebeuteten schlecht waren. Dieser Standpunkt geht eindeutig aus den Werken der Klassiker hervor. „Es ist sehr wohlfeil, über Sklaverei und dergleichen in allgemeinen Redensarten loszuziehen und einen hohen sittlichen Zorn über dergleichen Schändlichkeit auszugießen. Leider spricht man damit weiter nichts aus als das, was jedermann weiß, nämlich das diese antiken Einrichtungen unsern heutigen Zuständen und unsern durch diese Zustände bestimmten Gefühlen nicht mehr entsprechen... Und wenn wir hierauf eingehn, so müssen wir sagen, so widerspruchsvoll und so ketzerisch das auch klingen mag, daß die Einführung der Sklaverei unter den damaligen Umständen ein großer Fortschritt war.“¹⁵

Stehen jedoch die Formen der Ausbeutung im Widerspruch zu den jeweiligen gesellschaftlichen Erfordernissen, so sind sie, historisch gesehen, auf der Grundlage des grundsätzlichen objektiven Kriteriums bewertet, schlecht. Unter den heutigen Bedingungen steht jede Form der Ausbeutung im Widerspruch zum gesellschaftlichen Fortschritt und muß deshalb als schlecht bewertet werden. Obwohl im Sozialismus nicht-antagonistische Widersprüche zwischen Individuum, Kollektiv und Gesellschaft als Gesamtheit bestehen, die zu widersprüchlichen Bewertungen führen können, so besteht natürlich ein Unterschied zwischen dem antagonistischen Widerspruch Individuum und Gesellschaft im Kapitalismus und dem nicht-antagonistischen Widerspruch Individuum und Gesellschaft im Sozialismus. Im Sozialismus besteht dieser Widerspruch auf der Grundlage der gemeinsamen Interessen. Aber in keiner Gesellschaft bedeutet diese widersprüchliche Bewertung Relativismus. Beide Urteile können nicht einander gleichgestellt werden. Die Hauptseite des Widerspruchs zwischen Individuum und Gesellschaft oder Kollektiv und Gesellschaft ist immer die Gesellschaft. Ihre Entwicklung bedingt nicht nur die Entwicklung jedes Kollektivs und jeder Einzelperson, sondern sie ist auch immer die Voraussetzung ihrer Entwicklung. Genauso wie deshalb die Entwicklung der Einzelperson durch die Entwicklungsgesetze des grundsätzlichen Kollektivs, nämlich der Gesellschaft, bedingt wird, genauso wird das Kriterium der Übereinstimmung mit den Entwicklungsgesetzen der eigenen Persönlichkeit durch das oben definierte, grundsätzliche objektive Kriterium bedingt. Das bedeutet also nicht nur, daß alle moralischen Bewertungen letzten Endes auf dem grundsätzlichsten Kriterium beruhen, sondern daß alle Untersuchungen der Entwicklung der moralischen Werturteile und der anderen Bestandteile des moralischen Bewußtseins von diesem Kriterium ausgehen müssen.

¹⁵ F. Engels: Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft. Berlin 1948. S. 221 f.; siehe auch W. I. Lenin: Werke. Bd. 3. Berlin 1956. S. 320

Das Problem der Kriterien der moralischen Bewertungen spielt bei allen unseren Menschen eine äußerst bedeutende Rolle in der Entwicklung des sozialistischen moralischen Bewußtseins. Die Entwicklung des sozialistischen Bewußtseins setzt zwei Bedingungen voraus: erstens, die Schaffung einer sozialistischen Basis und zweitens, die Kenntnis des dialektischen und historischen Materialismus, als der einzigen Wissenschaft der allgemeinen Gesetzmäßigkeit der Entwicklung der Gesellschaft, die nur im Prozeß des aktiven Kampfes und Aufbaus des Sozialismus, unter Führung der marxistischen Partei erworben werden kann.

Die Entwicklung des sozialistischen moralischen Bewußtseins, die Entwicklung der sozialistischen moralischen Werturteile, Moralnormen, Kategorien und Prinzipien, also einer spezifischen Form des sozialistischen Bewußtseins, ist nicht möglich, ohne daß die Menschen den Zusammenhang zwischen ihrer persönlichen Entwicklung und der Entwicklung der verschiedenen Kollektive und der sozialistischen Gesellschaft verstehen. Sie müssen verstehen wie ihre persönliche Entwicklung von der Entwicklung der verschiedenen Kollektive und der Gesellschaft bedingt ist, daß z. B. die Stärkung des sozialistischen Lagers, der Sieg des Sozialismus in der Deutschen Demokratischen Republik, die größere Produktivität unserer Betriebe und LPGs, auch für sie als Einzelperson gut ist. In anderen Worten, sie müssen erkennen, daß an die Stelle der antagonistischen Widersprüche zwischen den persönlichen und gesellschaftlichen Interessen im Kapitalismus, im Sozialismus nicht-antagonistische Widersprüche treten, und daß die Vorwärtsentwicklung der sozialistischen Kollektive und der Gesellschaft nicht nur die Vorwärtsentwicklung der individuellen Persönlichkeit gewährleistet, sondern auch die Voraussetzung dieser persönlichen Entwicklung ist. Nur auf Grund dieser Erkenntnis kann sich die Entwicklung vom „ich“ zum „wir“ vollziehen. Die Entwicklung des sozialistischen moralischen Bewußtseins setzt deshalb die spezifische Erkenntnis der Beziehungen und des Zusammenhangs zwischen dem Kriterium der Übereinstimmung mit den Entwicklungsgesetzen der eigenen Persönlichkeit und dem grundsätzlichsten Kriterium der moralischen Bewertungen, der Übereinstimmung mit den Entwicklungsgesetzen der Gesellschaft voraus. Je tiefer die Menschen diese Beziehungen zwischen den Kriterien verstehen und die Gesetzmäßigkeiten der gesellschaftlichen Entwicklung erkennen, je tatkräftiger sie sich für die Durchsetzung der Gesetzmäßigkeiten einsetzen, desto größer und höher muß ihr sozialistisches moralisches Bewußtsein sein.

Obwohl die Erklärung der Kriterien der moralischen Bewertungen und ihrer Beziehungen zueinander noch keine Erklärung über die Entstehung und Entwicklung des moralischen Bewußtseins selbst darstellt, so bildet doch das objektive Kriterium die Grundlage, auf der die Grundform des moralischen Bewußtseins entsteht. Damit ist das objektive Kriterium der Ausgangspunkt jeglicher Erklärung der Entstehung und Entwicklung des moralischen Bewußtseins. Die gesetzmäßige Entwicklung des moralischen Bewußtseins vollzieht sich auf zwei Weisen: der logischen und der historischen. Zunächst zur logischen:

Die Grundform des moralischen Bewußtseins, von der aus sich alle anderen Bestandteile des moralischen Bewußtseins entwickeln, ist das moralische Werturteil (z. B. der Sozialismus ist gut!). Das moralische Werturteil ist ein Begriff, der als ein Reflex, eine Reaktion auf unsere Umwelt, im gesamten Prozeß der mensch-

lichen Tätigkeit und speziell im Arbeitsprozeß entsteht. Das moralische Werturteil spiegelt eine Seite der gesellschaftlichen Entwicklung wider. Es unterscheidet sich aber in dieser Beziehung von anderen Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins, wie auch von den verschiedenen Formen von Bewertungen (wie z. B. das Auto ist groß oder teuer), dadurch, daß es eine bestimmte Seite des gesellschaftlichen Lebens, d. h. ein gesellschaftliches Verhältnis, Institution Handlung usw., auf Grund eines objektiven Kriteriums danach bewertet, ob es gut, schlecht oder böse ist. Die weitere Frage entsteht nun: Was für eine Seite der gesellschaftlichen Entwicklung wird in den Begriffen gut und böse widerspiegelt? Die Antwort auf diese Frage wird uns nicht nur das Wesen und die besondere gesellschaftliche Funktion des moralischen Werturteils, sondern auch den Begriff gut und böse selbst erklären. Aber sie kann nur beantwortet werden, indem wir vom historischen Materialismus und seiner Erklärung der gesellschaftlichen Entwicklung ausgehen. Jegliche gesellschaftliche Entwicklung vollzieht sich in Widersprüchen. Jeder Widerspruch hat eine hemmende und eine vorwärtstreibende Seite. Der Widerspruch selbst, wie seine beiden Seiten, sind gesetzmäßig bedingt. Doch die hemmende Seite des Widerspruchs hindert den Menschen in seiner Weiterentwicklung, d. h. letzten Endes in der Übereinstimmung mit den Entwicklungsgesetzen der Gesellschaft, während die vorwärtstreibende Seite den Menschen in seiner Entwicklung unterstützt.

In der kapitalistischen Gesellschaft z. B. ist der grundsätzliche Klassenwiderspruch der Widerspruch zwischen der kapitalistischen und der Arbeiterklasse. Die kapitalistische Klasse ist die hemmende Seite des Widerspruchs, die Arbeiterklasse die vorwärtstreibende. Die Arbeiterklasse, wie die ganze Gesellschaft selbst, kann sich nur entwickeln, indem dieser Widerspruch überwunden und gelöst wird. D. h. die Menschen können nur mit den Entwicklungsgesetzen der Gesellschaft übereinstimmen, wenn sie die Widersprüche ihrer gesellschaftlichen Entwicklung überwinden. Dieses ist wahr für jede Periode und jede Phase der gesellschaftlichen Entwicklung. Auch im Sozialismus können wir nur mit unseren Entwicklungsgesetzen übereinstimmen, indem wir die Widersprüche dieser Entwicklung überwinden. Es ist die spezifische Rolle des moralischen Werturteils, den Menschen zu zeigen, welche Seite des Widerspruchs eines gesellschaftlichen Prozesses die hemmende und welche die vorwärtstreibende Seite ist. Auf Grund des objektiven Kriteriums der moralischen Bewertungen kennzeichnet das moralische Werturteil die hemmende Seite als das Schlechte oder Böse, die vorwärtstreibende Seite als das Gute.

Die Kategorie des Guten und Bösen drückt deshalb die Widerspiegelung der vorwärtstreibenden und hemmenden Seite des Widerspruchs der gesellschaftlichen Entwicklung aus. Doch das moralische Bewußtsein erschöpft sich nicht in diesen hier eben beschriebenen Widerspiegelungen, sondern es ist auch ein Mittel, auf die gesellschaftliche Entwicklung einzuwirken, d. h. den Menschen in seiner Entwicklung zu helfen. Dieses erklärt die Entstehung eines weiteren Bestandteils des moralischen Bewußtseins: der Moralnorn. Auf der Grundlage des moralischen Werturteils, das durch den Begriff des Bösen und Guten die hemmende und vorwärtstreibende Seite der Widersprüche widerspiegelt, entsteht die Moralnorn. Die Moralnornen als die Gesamtheit der Regeln des gesellschaftlichen Verhaltens fordern vom Menschen solche Handlungen, mit denen er das Böse bekämpft und das Gute verwirklicht. Die Moralnorn ist weit

mehr als ein Werturteil. Sie enthält die Forderung an den Menschen, die hemmende Seite der gesellschaftlichen Widersprüche zu bekämpfen und sich in seinen Handlungen auf die vorwärtstreibende Seite der Widersprüche zu stellen. Die Moral ist deshalb ein Instrument, das den Menschen mittels bestimmter Regeln des Verhaltens hilft, die Widersprüche der gesellschaftlichen Entwicklung zu überwinden, um mit den Entwicklungsgesetzen der Gesellschaft übereinzustimmen. Indem der Mensch aber den Forderungen der Moral nachgeht und die gesellschaftlichen Widersprüche löst, schafft er neue gesellschaftliche Verhältnisse. Dadurch treten neue Gesetzmäßigkeiten in Kraft und neue Widersprüche entwickeln sich. Der dialektische Prozeß der Entstehung und Entwicklung des Bösen und Guten, sowie die Entwicklung der verschiedenen Bestandteile des moralischen Bewußtseins, beginnt von Neuem, aber diesmal auf einer höheren Stufe.

Dieser dialektische Prozeß ist der Schlüssel zu einer wissenschaftlichen Erklärung der Kategorie des Guten und Bösen, der der gesamten vormarxistischen Ethik fehlte. Aber auch einige Marxisten lassen diesen Prozeß außer acht. So behauptet z. B. Klein, daß auf Grund des von mir definierten objektiven Kriteriums (alles das ist gut, was mit den Gesetzen der Entwicklung der Gesellschaft übereinstimmt) es ja gar keine theoretische Erklärung für das Schlechte in der sozialistischen Gesellschaft geben könnte, da dort alles mit den Gesetzmäßigkeiten übereinstimmt. Er sagt wörtlich: „... wenn wir uns mit der These zufriedengeben wollten, daß sich das Moralische darin erschöpft, daß es mit dem historisch Notwendigen übereinstimmt, dann müßten wir auch damit einverstanden sein, daß sich im Sozialismus jegliches Verhalten der Menschen, also auch das ökonomische, das politische, das wissenschaftliche usw., die ja doch ebenfalls mit historischen Notwendigkeiten übereinstimmen, daß sich alle diese Verhaltensweisen in moralische Verhaltensweisen auflösen würden. Daß dies nicht so sein kann, bedarf keiner Erklärung.“¹⁶

Nicht nur im Sozialismus, sondern in jeder gesellschaftlichen Epoche ist das Verhalten der Menschen, wie jeder gesellschaftliche Prozeß, durch objektive Gesetzmäßigkeiten bedingt. Klein vergißt aber, daß gerade auf Grund dieser Gesetzmäßigkeit sich keine gesellschaftliche Entwicklung ohne Widersprüche vollziehen kann, und daß sich die Entwicklung der sozialistischen Gesellschaft deshalb nur durch die Aufdeckung und Überwindung von Widersprüchen vollzieht. Gerade weil jeder gesellschaftliche Prozeß gesetzmäßig ist, müssen sich in seinem Ablauf die zwei Seiten des Widerspruchs, das Gute und das Böse herausbilden. Das Gute und das Böse, das sich gesetzmäßig gegenseitig bedingt, hat und wird auch immer ein unabkömmlicher Bestandteil jeder gesellschaftlichen Entwicklung bilden, die gesetzmäßige Entwicklung der Menschen vollzieht sich eben dadurch, daß sie in ihrem Bestreben, mit den Entwicklungsgesetzen ihrer Gesellschaft übereinzustimmen, das Böse bekämpfen und das Gute verwirklichen. Die fehlerhafte Behauptung Kleins, daß die Definierung des Guten als die Übereinstimmung mit den Entwicklungsgesetzen der Gesellschaft jede Möglichkeit des Schlechten ausschließen muß, kann nur darauf zurückzuführen sein, daß er den Kern der gesellschaftlichen Entwicklung, nämlich ihre Dialektik, in diesem Zusammenhang außer acht läßt.

¹⁶ Neues Leben — neue Menschen. Berlin 1957. S. 29

Natürlich kann die Frage aufkommen: Warum ist aber das gut, was mit den Entwicklungsgesetzen der Gesellschaft übereinstimmt? Eine solche Fragestellung ist kein Problem der Theorie, sondern der Praxis. Ihre Antwort ergibt sich demzufolge aus der Praxis. Das Wesen und die gesellschaftliche Funktion jeder Form des gesellschaftlichen Bewußtseins ist nicht nur eine Widerspiegelung der gesellschaftlichen Entwicklung, sondern auch ein Mittel, auf sie einzuwirken und dem Menschen in seiner Entwicklung zu helfen. Die Definition des Wesens und der gesellschaftlichen Funktion einer Bewußtseinsform ist dann als richtig bewiesen, wenn sie in der Praxis diese ihrem Wesen gemäße Funktion tatsächlich erfüllt. Die spezifische gesellschaftliche Funktion des moralischen Werturteils ist es, den Menschen durch den Begriff des Guten und Bösen, die zwei gesetzmäßig bedingten Seiten des Widerspruchs zu zeigen. Es ist die gesellschaftliche Rolle der Moral, auf Grund des Werturteils und der Begriffe gut und böse solche Forderungen und Regeln aufzustellen, bei deren Befolgung der Mensch die hemmende Seite des Widerspruchs bekämpft und die vorwärtstreibende unterstützt und dadurch in Übereinstimmung mit seinen Entwicklungsgesetzen gelangt. Der Beweis, daß das gut ist, was mit den Entwicklungsgesetzen der Gesellschaft übereinstimmt und das böse, was gegen sie verstößt, besteht darin, daß in der Praxis die Bekämpfung des Bösen und die Verwirklichung des Guten die Lösung der gesellschaftlichen Widersprüche und die Übereinstimmung mit den Entwicklungsgesetzen der Gesellschaft bedeutet.

Während die oben angewendete logische Methode das Wesen der Bestandteile des moralischen Bewußtseins und ihre kausalen Beziehungen zueinander erklärt, wie z. B. das Verhältnis von Werturteil und Moralnorn, so kann nur die historische Methode den geschichtlichen Entwicklungsprozeß dieser Bestandteile erklären. Schon die frühesten Menschen der Urzeit verfügten über das moralische Werturteil und die Moralnorn. Ihre höchste Entwicklungsstufe des moralischen Bewußtseins waren die Konzeptionen von guten und bösen Geistern. Hier finden wir den Ursprung zu der späteren Entwicklung der Ethik, (des ethischen Bewußtseins), d. h. eine Erklärung der Entwicklung des moralischen Bewußtseins. Die despotischen Königstümer der Sklavengesellschaften Ägyptens und Mesopotamiens waren nicht imstande, eine Ethik zu entwickeln. Man kann aber annehmen, daß sich in dieser Periode die Kategorien der Moral, wie z. B. Ehre, Treue, Tapferkeit usw. und die Entwicklung der Prinzipien der Moral vollzogen hat. Erst in der Eisenzeit, im antiken Griechenland, wo sich eine neue kaufmännische Klasse entwickelte, die auf Grund der Warenproduktion neue Verhältnisse und eine neue Moral schaffte, die sie mit allen Mitteln gegen die Moral der alten Aristokratie verteidigen mußte, entstand die Ethik. Der proletarische Klassenkampf, die sozialistische Revolution und die Entwicklung einer sozialistischen Basis führt zu der höchsten Entwicklung des ethischen Bewußtseins, nämlich zu der Wissenschaft der Ethik.

Aber nicht nur das moralische und ethische Bewußtsein als eine Gesamtheit bildet einen historisch bedingten Prozeß der kontinuierlichen Höherenentwicklung, sondern auch die einzelnen Bestandteile dieses Bewußtseins selbst entwickeln sich gesetzmäßig von tieferen zu höheren Stufen. Der historische Materialismus erklärt diese geschichtliche Tatsache dadurch, daß die Gesellschaft in einer fortwährenden Entwicklung besteht, und deshalb ständig neue Verhältnisse entstehen, die neue Gesetze zur Geltung bringen und alte absterben lassen.

Da aber moralische Werturteile spezifische Widerspiegelungen dieser Verhältnisse sind, Verhältnisse, die sich in gesetzmäßiger Weise entwickeln, so ändern sich moralische Werturteile gleichfalls nicht willkürlich, sondern entwickeln sich auf gesetzmäßige Weise. Neue Werturteile entwickeln sich relativ zu den neuen Verhältnissen und alte werden ungültig. Z. B. hat sich das gesellschaftliche Verhältnis der Ehe und die Werturteile, die ihr angehören, fortwährend von Gesellschaft zu Gesellschaft, von Klasse zu Klasse entwickelt. Während in der Urgesellschaft Formen der Polygamie völlig richtig als gut bewertet wurden, weil diese Formen der Ehe mit den Entwicklungsgesetzen der Gesellschaft übereinstimmten, so bewerten wir heute aus denselben Gründen die Monogamie als gut. Diese Werturteile sind nicht schlechthin relativ zu diesen Gemeinschaften, haben sich nicht willkürlich geändert, oder weil die Menschen bestimmte Bedürfnisse oder Grillen hatten, wie die subjektiv-idealistischen Ethiker behaupten, sondern weil dieses Verhältnis und seine Werte von objektiven Gesetzen, unabhängig von dem Willen und dem Bewußtsein des Menschen bestimmt ist. Friedrich Engels zeigt uns ganz deutlich in „Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates“, daß die Entwicklung der Ehe weder durch Zufall geschah oder aus individuellen Wünschen oder Bedürfnissen, noch als eine willkürliche Änderung, verursacht durch bestimmte Interessen, sondern als ein Teil einer Entwicklung, die durch objektive Gesetze, unabhängig von dem Willen des Menschen bedingt wurde.

Diese gesetzmäßige Entwicklung ist eine Entwicklung von tieferen zu höheren Stufen, parallel mit der Entwicklung der Gesellschaft selbst. Diese progressive und kontinuierliche Entwicklung hat drei Gründe:

1. Mit jeder gesellschaftlichen Höherentwicklung kommen neue höhere Verhältnisse und Gesetze zur Geltung, die neue und höhere moralische Werte verursachen. Engels erklärt z. B. wie durch das Entstehen der Privateigentumsverhältnisse die urgemeinschaftlichen Eheverhältnisse durch eine höhere Form, nämlich die Monogamie, ersetzt wurden. Genauso schaffen die sozialistischen Produktionsverhältnisse, die der Frau Gleichberechtigung und ökonomische Sicherheit geben, eine höhere Form der Ehe als die bürgerliche. Es besteht ein riesiger Unterschied zwischen dem, was die bürgerliche und die sozialistische Moral als eine gute Ehe erklärt. Dasselbe gilt für solche Begriffe wie Arbeitsmoral, Ehre, Pflicht usw.

2. Mit dem Fortschritt in der Produktionsweise, der Wissenschaft und der Technik können die Menschen die gesetzmäßige Entwicklung der Natur und der Gesellschaft besser verstehen und damit das Gute und Böse klarer erkennen. Die sozialistischen Produktionsverhältnisse ermöglichen es, die Masse der Menschen bei uns in der Deutschen Demokratischen Republik mit dem Marxismus vertraut zu machen. Diese Erkenntnis wird es ihnen ermöglichen, das Gute und Böse klarer als zuvor zu erkennen.

3. Doch die ständig wachsende Erkenntnis der Gesetzmäßigkeit unserer Entwicklung genügt nicht allein, für die progressive Entwicklung der moralischen Werte. Diese erfordert ferner von den Menschen, aktiv zu handeln und solche Verhältnisse zu schaffen, in denen es möglich ist, die Werte zu erfüllen. So träumt die ganze Menschheit seit tausenden von Jahren von dem Frieden auf Erden, einen der heißest erwünschten Werte. Aber nur wenn die Macht der kapitalistischen Produktionsverhältnisse gebrochen ist, wird dieser Wert erfüllt werden können. Die Erkenntnis der moralischen Werturteile ist deshalb nur der erste

Schritt in dem Kampf der Menschen, solche Verhältnisse zu schaffen, in denen es möglich ist, die die Werturteile zu erfüllen.

Das Entwicklungstempo der moralischen Werturteile ist allerdings sehr unterschiedlich. Einige Werturteile besitzen eine sehr lang dauernde Geltung und andere eine sehr geringe. Das ist dadurch zu erklären, das sich bestimmte Verhältnisse, wie z. B. die Lebensbedingungen in der Deutschen Demokratischen Republik sehr schnell verändern und demzufolge ständig neue Werturteile verursachen. Es besteht ein großer Unterschied zwischen dem Begriff einer guten Lebensweise von 1945, 1950 und heute. Außer solchen Einflüssen, wie Gewohnheit, Tradition, Überbleibsel der alten Basis oder reaktionäre Einflüsse von außen, ist der Grund für die relative Beständigkeit anderer Werturteile darin zu finden, daß sich bestimmte Verhältnisse sehr langsam ändern und dadurch Werturteile von einer sehr dauerhaften Geltung erzeugen. Verhältnisse und Beziehungen, wie z. B. der Schutz des menschlichen Lebens, die Notwendigkeit der Zusammenarbeit, der Erziehung der Jugend, die Beziehungen der Geschlechter usw. haben eine Beständigkeit, die sich über verschiedene nacheinander folgende Klassen und Gesellschaften erstreckt. Die Werturteile, die sie verursachen, haben deshalb auch eine Beständigkeit, die, obwohl qualifiziert durch die bestimmten gesellschaftlichen Verhältnisse, in dem moralischen Bewußtsein verschiedener, nacheinander folgender Klassen und Gesellschaften ausgedrückt wird.

Auf Grund dieser relativ „beständigen“ Elemente der Moral hat die bürgerliche Ethik die Theorie entwickelt, daß es eine Moral gibt, die über der Klassengesellschaft und außerhalb der Klassenmoral steht, eine sogenannte ewige Moral, die die einzig wahre Moral darstellt.

Natürlich ist es wahr, daß z. B. die Moralnorn „du sollst nicht töten“ in der Moral jeder Klassengesellschaft zu finden ist. Das ist aber kein Beweis dafür, daß diese Moralnorn außerhalb der Gesellschaft oder über der Klassenmoral besteht. Der Beweis, daß dieses nicht so sein kann, ergibt sich aus der Tatsache, daß der Inhalt dieser Moralnorn sich in den einzelnen Gesellschaftsordnungen und Klassen voneinander unterscheidet, d. h. daß diese Moralnorn ein Teil der gesellschaftlichen Entwicklung ist, die sich in der Klassengesellschaft im Rahmen des Klassenkampfes vollzieht.

Das Töten eines Sklaven war in der Klassengesellschaft vom Standpunkt der Sklavenhaltermoral nicht unmoralisch. Der Kapitalist kann dem Arbeiter nicht auf dieselbe willkürliche Weise sein Leben nehmen wie der Sklavenhalter dem Sklaven. Und im Sozialismus, wo der Arbeiter sein eigener Herr ist, gewinnt diese Moralnorn wiederum einen neuen Inhalt, der sich von allen vorangegangenen Inhalten dieser Moralnorn der Klassengesellschaft qualitativ unterscheidet. Zugabe, daß die kapitalistische Form dieser Moralnorn einen höheren Inhalt besitzt als die der Sklavenhalterklasse, so verfällt auch die Bourgeoisie auf Grund ihres ausbeutenden Klassencharakters immer wieder in die „Barbarei“. In diesem Moment, da ich diese Zeilen schreibe, ist es in Übereinstimmung mit der Moral der herrschenden Klasse der Südstaaten der USA, daß der Neger Jimmy Wilson für das Verbrechen, ein oder zwei Dollars gestohlen zu haben, hingerichtet werden soll. Das eine solche Konzeption der Moralnorn „du sollst nicht töten“ unvereinbar mit unserer sozialistischen Moral ist, würde den bürgerlichen Ethikern schwer fallen abzuleugnen.

In anderen Worten, der Schutz des menschlichen Lebens ist eine Notwendigkeit für jede Gesellschaftsordnung, eine Notwendigkeit die zu der Moralnorm „du sollst nicht töten“ führt. Welche Leben aber geschützt werden, inwieweit und auf welche Weise das Leben erhalten wird, wird durch die jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnisse und speziell durch die Klassenverhältnisse bestimmt. In der Klassengesellschaft ist der Schutz des menschlichen Lebens und demzufolge die Moralnorm „du sollst nicht töten“ in erster Linie eine Klassenfrage.

Man muß also erkennen, das jegliche Moral der Klassengesellschaft, inklusive der sogenannten relativ „beständigen“ Elemente der Moral, niemals über der Gesellschaft oder außerhalb des Klassenbewußtseins besteht. Die Moral der Klassengesellschaft ist immer, in allen ihren Aspekten, eine Klassenmoral. Wie wir außerdem aus dem obigen Beispiel ersehen, leben diese relativ „beständigen“ Elemente der Moral nicht in einer unveränderten Form fort, sondern jede fortschrittliche Klasse übernimmt bestimmte Elemente der Moral der vorangegangenen Klasse und entwickelt sie zu einer höheren Form. Das Leben eines Arbeiters hat für den Kapitalisten ohne Zweifel einen höheren „Wert“ als das eines Sklaven für den Sklavenhalter. Dieser Fortschritt erhält auch seinen Ausdruck in der Moralnorm „du sollst nicht töten“ der verschiedenen Klassengesellschaften. Auch die sozialistische Moral übernimmt die Norm „du sollst nicht töten“. Doch hier handelt es sich um eine Höherentwicklung, die sich qualitativ von der aller vorangegangenen Klassengesellschaft insgesamt unterscheidet. Auf Grund der sozialistischen Basis und der Überwindung der antagonistischen Klassenwiderprüche stellt die sozialistische Moral, inklusive der Moralnorm „du sollst nicht töten“, eine qualitative höhere Entwicklungsstufe gegenüber der Moral der vorangegangenen Klassengesellschaften insgesamt dar. Dieses geht schon eindeutig aus einem Vergleich der kapitalistischen mit der sozialistischen Moralnorm „du sollst nicht töten“ hervor. Während das Leben eines Arbeiters von höherem „Wert“ ist als das eines Sklaven, so fordern doch die kapitalistischen Kriege, im Namen der kapitalistischen Moral, das Leben von Millionen von Menschen. Auf der Grundlage einer sozialistischen Welt werden die Kriege für immer beseitigt werden. Die sozialistische Moralnorm „du sollst nicht töten“ unterscheidet sich also, allein nur in dieser Beziehung, qualitativ von der aller vorangegangenen Klassengesellschaften.

Was für diese relativ „beständigen“ Moralnormen zutrifft, ist auch wahr für die „beständigen“ Elemente der Kategorien der Moral. Die Tatsache, daß bestimmte Elemente einer Kategorie wie Pflicht, Tapferkeit oder Treue auf Grund bestimmter Verhältnisse eine relative Beständigkeit aufweisen, bedeutet nicht, daß diese Kategorie als Gesamtheit unverändert bleibt. Auch hier herrscht dasselbe Prinzip wie in dem vorangegangenen Falle der Moralnorm. Jede fortschrittliche Klasse übernimmt bestimmte Kategorien der Moral der alten Klasse, aber nicht in der alten Form, sondern entwickelt sie auf Grund der neuen Verhältnisse im Prozeß des Klassenkampfes zu einer höheren Form. Die sozialistische und die bürgerliche Pflicht sind z. B. zwei ganz verschiedene Kategorien.

Die sogenannten „beständigen“ Elemente der Moral stehen deshalb weder über der Klassengesellschaft oder außerhalb der Klassenmoral, noch sind sie ewig oder bleiben unverändert. Ihre Entwicklung bildet einen dialektischen Prozeß, der sich einzig und allein im Rahmen des Klassenkampfes vollzieht. Die Tatsache, daß in der Klassengesellschaft die Moral einzig und allein eine Klassen-

moral ist, die sich im Prozeß des Klassenkampfes entwickelt, ist nicht nur die Grundlage zu einer wissenschaftlichen Erklärung der sogenannten „beständigen“ Elemente der Moral, sondern sie erklärt auch, warum in der Klassengesellschaft sich eine Moral entwickelt, die sich nicht nur von der der alten Klasse unterscheidet, sondern auch ihr antagonistisch gegenüber steht und zugleich eine höhere Entwicklungsstufe der Moral darstellt.

Ich deutete oben das Verhältnis des Kriteriums der Übereinstimmung mit den Entwicklungsgesetzen der eigenen Persönlichkeit zu dem grundsätzlichen objektiven Kriterium an. Zwischen diesen Extremen liegen die unzähligen Kollektive, wie z. B. Familie, Schule, Betrieb, Klasse usw., in denen sich auf Grund des Kriteriums der Übereinstimmung mit den Entwicklungsgesetzen ihres Kollektivs eigene, für sie charakteristische moralische Werteile und Moralnomen entwickeln.

Das grundsätzliche übergreifende Kollektiv jeder Klassengesellschaft ist die Klasse. Genauso wie ihre Entwicklung die aller anderen Kollektive bedingt, so bedingt die Klassenmoral die Moral aller anderen Kollektive. Die herrschende Klasse, deren Moral die dominierende der ganzen Gesellschaft ist, entwickelt sich in einem antagonistischen Widerspruch zu der unterdrückten Klasse. Auf Grund des Kriteriums der Übereinstimmung mit den Entwicklungsgesetzen des Kollektivs entstehen dadurch nicht nur zwei *verschiedene* Formen, sondern auch zwei *antagonistische* Formen des moralischen Bewußtseins. Die antagonistische Entwicklung der Bourgeoisie und der Arbeiterklasse führt zu gesellschaftlichen Verhältnissen und Beziehungen, die antagonistische moralische Werte, Moralnomen, Katategorien und Prinzipien verursachen. So erzeugt das Bestreben der Bourgeoisie nach Maximalprofit und der Kampf der Arbeiterklasse für den Sozialismus zwei nicht nur antagonistische, sondern auch zwei sich voneinander unterscheidende Formen des moralischen Bewußtseins. Z. B. während die Moral der Arbeiterklasse einen Streik als gut bewertet, heißt ihn die bürgerliche Moral schlecht. Diese moralische Werturteile unterscheiden sich nicht nur voneinander, sie sind auch antagonistisch. Oder die proletarische Kategorie der Solidarität ist nicht nur verschieden von der bürgerlichen Solidarität, sondern sie steht ihr auch in einem unversöhnlichen Antagonismus gegenüber.

Ferner steht die neue, der bürgerlichen Moral antagonistisch gegenüberstehenden Moral der Arbeiterklasse auf einer höheren Entwicklungsstufe. Es ist das Bestreben vieler bürgerlicher Ethiker, die höhere Form des moralischen Bewußtseins der Arbeiterklasse gegenüber dem bürgerlichen zu verleugnen. Die gesellschaftliche Praxis ist ein Beweis nicht nur für die höhere Form des proletarischen moralischen Bewußtseins, sondern auch für die wachsende Degradierung der bürgerlichen Moral. Das erklärt sich dadurch, daß das objektive Kriterium der grundsätzlichsste Maßstab für die Beurteilung jedes moralischen Klassenbewußtseins ist. So stimmte die Entwicklung der Bourgeoisie zur Zeit des Übergangs vom Feudalismus zum Kapitalismus mit den damaligen Entwicklungsgesetzen der Gesellschaft überein. Sie stellte damals die vorwärtstreibende Seite des grundsätzlichssten Klassenwiderspruchs dar, bekämpfte die hemmende Seite des Widerspruchs, die feudalistische Klasse, und löste den Widerspruch, indem sie den Feudalismus zerstörte und den Kapitalismus schuf. Die Entwicklung der kapitalistischen Klasse war solange gut, solange sie mit den Entwicklungsgesetzen der Gesellschaft übereinstimmte. Aber mit der Entwicklung der Bourgeoisie ent-

steht auch das Proletariat. Das bedeutet, daß schon in den ersten Anfängen des Kapitalismus sich der antagonistische Widerspruch zwischen Bourgeoisie und Proletariat herausbildet. Die Entwicklung der Bourgeoisie vollzieht sich in einem wachsenden Maße im Widerspruch zur Arbeiterklasse und zu der gesamten Gesellschaft. Wie vorher die feudalistische Klasse, so ist es jetzt die Bourgeoisie, die die hemmende Seite des Widerspruchs bildet und im Widerspruch zu den Entwicklungsgesetzen der Gesellschaft gerät. Das Resultat ist die ständige Degradation der bürgerlichen Moral.

Heute ist es die Arbeiterklasse, die auf Grund ihrer gesetzmäßigen Entwicklung mit dem grundsätzlichen objektiven Kriterium übereinstimmt. Der wachsende Widerspruch zwischen der Entwicklung der Bourgeoisie und der Arbeiterklasse bzw. der gesamten Gesellschaft, verursacht einen immer schärfer werdenden Klassenkampf und eine wachsende Opposition des moralischen Klassenbewußtseins. Die ständige Degradierung der bürgerlichen Moral ist das sicherste Zeichen ihres Untergangs.

Zugleich ist der Klassenkampf die direkte Ursache der ständig wachsenden Höherentwicklung der Moral der Arbeiterklasse. Die Moral der Arbeiterklasse hilft den Arbeitern und ihren Verbündeten, die Klassenwidersprüche für immer zu beseitigen und die sozialistische Moral zur Moral der gesamten Gesellschaft zu machen.

Nachtrag zu Seite 969: In der Klassengesellschaft ist das grundsätzliche, übergreifende Kollektiv die Klasse, das die Entwicklung aller anderen Kollektive und die der ganzen Gesellschaft bedingt. Die Entwicklung der Arbeiterklasse z. B. ist die Voraussetzung für die Entwicklung des einzelnen Arbeiters und seiner Verbündeten. Das grundsätzliche Kriterium in der Klassengesellschaft für alle Arbeiter und ihre Verbündeten muß deshalb immer die Übereinstimmung mit der Entwicklung der Arbeiterklasse sein. So erklärt Lenin: „Wir sagen, daß unsere Sittlichkeit völlig den Interessen des proletarischen Klassenkampfes untergeordnet ist. Unsere Sittlichkeit entspringt aus den Interessen des proletarischen Klassenkampfes.“ (W. I. Lenin: Ausgewählte Werke in zwei Bänden. Bd. II. Berlin 1952. S. 788).

Aber die Entwicklung einer fortschrittlichen Klasse steht zugleich in Übereinstimmung mit den Entwicklungsgesetzen der Gesellschaft als Gesamtheit, d. h. also das Kriterium der Übereinstimmung mit der Entwicklung der fortschrittlichen Klasse fällt zusammen mit dem oben definierten grundsätzlichen objektiven Kriterium. So bedeutet z. B. die Vorwärtsentwicklung der Arbeiterklasse nicht nur ihren eigenen Fortschritt, sondern zugleich auch den Fortschritt der gesamten Gesellschaft. Die Vorwärtsentwicklung der Arbeiterklasse bedeutet die Zerstörung der Ausbeutergesellschaft und die Entwicklung der sozialistischen und kommunistischen Gesellschaft. (Vgl. W. I. Lenin: Ebenda. S. 790 und 792).

Lenin zeigt, daß in letzter Instanz alle unsere moralischen Bewertungen auf der Übereinstimmung mit den Entwicklungsgesetzen der Gesellschaft beruhen müssen, d. h. unter unseren heutigen Verhältnissen der Entwicklung der Gesellschaft vom Kapitalismus zum Sozialismus und Kommunismus. (Vgl. Ebenda. S. 792).

Die konkrete Anwendung des grundsätzlichen objektiven Kriteriums auf die gegenwärtige Entwicklung in der Deutschen Demokratischen Republik brachte Walter Ulbricht auf dem V. Parteitag der SED zum Ausdruck, als er feststellte: „Nur derjenige handelt sittlich und wahrhaft menschlich, der sich aktiv für den Sieg des Sozialismus einsetzt.“ Im Kommunismus, wo sich die Entwicklung der Gesellschaft nicht mehr auf der Grundlage von Klassenwidersprüchen vollzieht, werden alle Menschen auf Grund der Übereinstimmung mit den Entwicklungsgesetzen der Gesellschaft moralisch bewerten können. (Vgl. W. I. Lenin: Ebenda. S. 577).

(Dieser Zusatz wurde uns vom Verfasser nachgereicht. *Die Redaktion*)

XII. Internationaler Kongreß für Philosophie

In der Zeit vom 12. bis 18. September dieses Jahres tagte in Venedig und Padua der XII. Internationale Kongreß für Philosophie, an den sich am 19. noch eine Tagung der Gesellschaft für Ästhetik und vom 19. bis 21. die IV. Internationale Tagung für humanistische Studien anschloß. Der I. Internationale Kongreß für Philosophie fand im Jahre 1800 in Paris statt. Mit der Einberufung des XII. Kongresses setzte die Federazione Internazionale delle Società di Filosofia (F.I.S.P.), die Internationale Vereinigung Philosophischer Gesellschaften, eine Organisation der UNESCO, eine ehrwürdige Tradition fort. Für die Organisation des Kongresses zeichneten gemeinsam die UNESCO und die italienische Regierung verantwortlich. Der italienische Staatspräsident *Gronchi* hatte die Schirmherrschaft über den Kongreß übernommen. Die Sowjetunion ist in der Leitung der F.I.S.P. durch Professor *Omeljanowski* und Professor *Schischkin* vertreten.

Offiziell beteiligten sich an dem Kongreß 31 Staaten, darunter die Deutsche Demokratische Republik mit einer aus 10 Philosophen bestehenden Delegation, ferner die UdSSR, die Tschechoslowakei, Volkspolen, Ungarn, Rumänien, Bulgarien, auch Indien, Ägypten und Jugoslawien sowie solche Staaten wie Mexiko und die Philippinen. Aber auch aus Staaten, die sich nicht offiziell beteiligten, waren einzelne Kongreßteilnehmer erschienen, so aus Indonesien. Die offizielle Liste wies 1015 aktive und 226 passive Teilnehmer aus. Darüber hinaus nahm noch eine große Zahl weiterer Interessenten an dem Kongreß teil. Aber das volkreichste Land der Erde, dessen Bevölkerung allein mehr als ein Viertel der Menschheit ausmacht, China, war auf dem Kongreß nicht vertreten. Man hatte ihm das dadurch unmöglich gemacht, daß auch die Philosophen des amerikanischen Insel-Chefs Tschiangkaischek offiziell eingeladen worden waren. Diese waren zwar auf dem Kongreß erschienen und sprachen auch gelegentlich in der Diskussion. Aber die Kongreßleitung bewies doch genügend politisches Verständnis, um sie unter diesen Umständen nicht in die Liste der offiziellen Delegationen aufzunehmen. Es war unvermeidlich, daß durch das Fehlen Chinas auf dem Kongreß die im Programm vorgesehenen Diskussionen über die Entwicklung der orientalischen Philosophie und deren Beziehungen zur Philosophie der übrigen Welt — ein außerordentlich wichtiger Zusammenhang — ihres wesentlichsten Bestands teils beraubt wurden.

Die Kongreßleitung hatte drei Hauptthemen vorgesehen: 1. „Mensch und Natur“, 2. „Freiheit und Welt“, 3. „Logik, Sprache und Verständigung“. Diese Themenwahl zeugt von wirklichem Verständnis für die brennenden Probleme unserer Zeit. Besonders bei den beiden ersten Themen mußte notwendig der weltanschauliche Gegensatz zwischen der marxistischen und der bürgerlichen Philosophie die Diskussion beherrschen. Die marxistischen Philosophen führten diese Diskussion kämpferisch, mit kompromißloser philosophischer Prinzipienfestigkeit, aber mit dem ehrlichen Willen zur Verständigung in allen wesentlichen Fragen unserer Entwicklungsepoche mit denjenigen bürgerlichen Philosophen, die trotz der entgegengesetzten philosophischen Standpunkte eine wahrhaft humanistische Lösung solcher Probleme suchten. Die Diskussion — sowohl auf dem Kongreß wie in persönlichen Gesprächen — ergab, daß sehr viele bürgerliche Philosophen, die ehrlich auf humanistischen Ausgangspositionen stehen, sich in schwierigen inneren Auseinandersetzungen befinden und nach Auswegen aus dem ideologischen Dilemma suchen, in das sie durch die gesellschaftliche Entwicklung unserer Zeit gedrängt werden. Aber auch die meisten derjenigen bürgerlichen Philosophen, die prononciert und oft hart ihre bürgerlichen philosophischen Standpunkte vertraten, zeigten in ihrer überwiegenden Mehrheit offensichtlich den Willen zu ehrlicher Diskussion der strittigen Probleme. Dieser gute Geist ehrlicher Diskussionswilligkeit gab dem ganzen Kongreß das Gepräge.

Das heißt natürlich nicht, daß es keine Provokationen gegeben hätte. Wer die Geschichte der internationalen Arbeiterbewegung seit der Großen Sozialistischen Oktoberrevolution kennt, wird sich nicht darüber wundern, daß der Startschuß für die Provokationen von einem Trotzlisten abgegeben wurde, und zwar von dem Amerikaner *Sidney Hook*. Er hielt es nicht nur — wie alle heutigen Trotzlisten — für seine Aufgabe, der menschenfeindlichen Atombombenpolitik des ameri-

anischen Imperialismus den Schein einer philosophischen Begründung zu verleihen, sondern auch die marxistische Philosophie und die Wirklichkeit des Lebens in den sozialistischen Ländern auf verleumderischer Weise zu entstellen. Dabei hatte es der Provokateur vorgezogen, persönlich nicht in Venedig zu erscheinen. Sein Referat wurde am zweiten Kongreßtag verlesen. Öffentliche Unterstützung fand es einzig bei dem offiziellen Vertreter der westdeutschen Gesellschaft für Philosophie, *Helmut Kuhn*, der unter den westdeutschen Philosophen üblicherweise als „Ami-Kuhn“ bezeichnet wird. Dieser mißbrauchte seine Befugnisse als Leiter einer der Diskussionsitzungen dazu, um dem sowjetischen Philosophen *Dynnrik*, der sich scharf mit den Verleumdungen *Hook*s auseinandersetzte, das Wort zu entziehen, mit der Begründung, daß „der Angegriffene nicht anwesend“ sei. Dabei solidarisierte er sich mit den Ausführungen — wie er sagte — „seines Freundes *Hook*“. Als einer der nächsten Diskussionsredner führte dann Professor Dr. *Mende*, und die Argumentation *Dynniks* zu Ende, nachdem er erklärt hatte, er werde sich nicht mit dem abwesenden Referenten, sondern nur mit dem vor den Anwesenden verlesenen Referat auseinandersetzen. Die Provokation des „Ami-Kuhn“ blieb die einzige unverhüllte Einschränkung der Diskussionsfreiheit auf dem ganzen Kongreß. Nur ein republikflüchtiger junger Mann fühlte sich durch diese Vorgänge in seiner Absicht bestärkt, in späteren Sitzungen seine Existenznotwendigkeit für die westdeutsche Philosophie durch provokatorische Zwischenrufe — zu einem Diskussionsbeitrag reichte es bei ihm nicht — unter Beweis zu stellen. Im übrigen fanden diese Provokationen so gut wie gar keinen Widerhall.

Offensichtlich hatten die aktiven philosophischen Apologeten der imperialistischen Ideologie in Westdeutschland — wie z. B. *Jaspers* und *Heidegger* — die Atmosphäre dieses Kongresses, das Bemühen um einen ehrlichen Meinungsstreit, richtig vorausgesehen. Da sie ihren Argumenten offenbar nicht die erforderliche Überzeugungskraft zutrauten, hatten sie es vorgezogen, nicht auf diesem Weltkongreß zu erscheinen. Von den weltbekannten Namen der westdeutschen bürgerlichen Philosophie waren auf dem Kongreß nur *Ebbinghaus* und *Aloys Wenzl* zu finden. Aber auch *Ebbinghaus* beschränkte sich auf eine Begrüßungsansprache bei einem Empfang und einzig *Aloys Wenzl* beteiligte sich aktiv an der Diskussion.

Der erste Konferenztag begann mit drei offiziell vorgesehenen Referaten zu dem Thema „Mensch und Natur“. Die Referate waren (in der zeitlichen Aufeinanderfolge) übertragen an den Neopositivist *Philipp Frank* (New York), an den Leiter der sowjetischen Delegation *M. B. Mitin* und an den Münchener Jesuitenpater *Johannes Lotz*. Diese Auswahl der Referenten war sicher nicht zufällig. Sie war Ausdruck dessen, was die Kongreßleitung als Schwerpunkte der Diskussion erwartete. Aber die Diskussion zeigte in wesentlicher Beziehung ein prinzipiell anderes Bild. Die „dritte Kraft“, oder vielmehr die verschiedenen sich selbst zu dieser Funktion berufen fühlenden, „dritten Kräfte“ verschwanden fast völlig von der Bildfläche der Diskussion. Diese wurde so gut wie ausschließlich zu einer kämpferischen Auseinandersetzung zwischen der marxistischen und der katholischen Philosophie. Der Neopositivismus z. B. trat nach der Verlesung von *Philipp Franks* Referat (auch *Frank* war nicht persönlich erschienen) nur noch unwesentlich, ganz am Rande der Diskussion in Erscheinung, stand niemals auch nur vorübergehend in deren Mittelpunkt. Und das gleiche gilt von allen anderen bürgerlichen Modephilosophen unserer Tage, vom Existentialismus, vom Pragmatismus usw. auch. Zwar traten in den weiteren Diskussionen im Plenum oder in den Sektionen noch einzelne Vertreter dieser Richtungen auf, aber ihre Beiträge blieben im wesentlichen Monologe. Kaum irgend jemand ging auf sie ein. Das ist auch den bürgerlichen Teilnehmern oder Beobachtern des Kongresses aufgefallen. So erklärt z. B. der Berichterstatter der Hamburger „Welt“ in seinem am 26. September erschienenen Bericht nach bewegten Klagen darüber, daß es die bürgerliche Philosophie auf diesem Kongreß zu keiner „wenn auch noch so geringen Pionierleistung“ gebracht habe: „Ja, es schien uns sogar diesmal eine fast einmütige Ablehnung des zeitgemäßen und zeitnotwendigen, viellichtigen Komplexes der Existentialphilosophie vorzuliegen.“ Da kann man nur ergänzen: Es schien nicht nur so.

Schon bei dem ersten Thema „Mensch und Natur“ zeigte sich in der Diskussion der Gegensatz zwischen den unvereinbaren Standpunkten des Materialismus und des Idealismus, konkret in der heutigen Entwicklungsphase: des Marxismus-Leninismus und des Katholizismus.

Nur die Weltanschauung der Arbeitsklasse, der dialektisch-historische Materialismus, ist in der Lage, das Verhältnis der Menschen zur Natur in allen seinen wesentlichen Seiten und Zusammenhängen zu erfassen. Denn erst die letzte ausgebeutete Klasse der menschlichen Gesellschaft, die — wenn sie sich in der Periode des Übergangs von der kapitalistischen Gesellschaft zur klassenlosen kommunistischen Gesellschaft unter der Führung ihrer marxistisch-leninistischen Partei notwendig als herrschende Klasse konstituiert — als einzige herrschende Klasse der Geschichte keine Ausbeuterklasse ist, besaß die gesellschaftlichen Voraussetzungen für die Entwicklung der Wissenschaft von den objektiven Gesetzen der menschlichen Gesellschaft, der Geschichte, — für die

Entwicklung des historischen Materialismus. Keine Ausbeuterklasse ist, auch nicht solange sie noch selbst unterdrückte Klasse ist, in der Lage, die Notwendigkeit des Endes ihrer Ausbeuterprivilegien als objektive historische Gesetzmäßigkeit zu begreifen. Dagegen weiß und will die Arbeiterklasse als historisch notwendiges Ziel ihres Kampfes die Aufhebung aller Ausbeutung und Unterdrückung von Menschen durch Menschen in der klassenlosen kommunistischen Gesellschaft, und also auch das Ende ihrer eigenen Klassenherrschaft. Als einzige Klasse der menschlichen Geschichte hat daher die Arbeiterklasse keinerlei Interesse an irgendeiner Verfälschung oder Verschleierung der historischen Gesetzmäßigkeit, sondern nur ein einziges Interesse: die ganze objektive Wahrheit. Und die Wahrheit ist, wie schon *Hegel* wußte, immer das Ganze.

Auch das Verhältnis der Menschen zur Natur kann man richtig nur verstehen, wenn man das gesellschaftliche Verhältnis der Menschen untereinander richtig begreift. Das stellte schon am Anfang der sowjetische Referent, *M. B. Mitin*, gründlich dar und das beleuchteten und ergänzten dann die marxistischen Diskussionsredner in Diskussionsreferaten oder auf wenige Minuten beschränkten Bemerkungen von den verschiedensten Seiten her.

Auch die Menschen sind eine spezifische Form der Materie, von ihr selbst hervorgebracht in ihrem eigenen, gesetzmäßigen Entwicklungsprozeß. Das Spezifische der Materie in der Form „Mensch“, das was die Menschen wesentlich unterscheidet von allen anderen Formen der Materie ist dies: Alle anderen Formen der Materie finden bei ihrer Entstehung ihre Existenzbedingungen mehr oder minder fix und fertig vor. Nur die Menschen nicht. Sie müssen die Wirklichkeit, in der sie leben, verändern, um als Menschen, um wahrhaft menschlich leben zu können. Und dieses zweckbestimmte Verändern der Wirklichkeit ist seinem Wesen nach ein *gesellschaftlicher* Prozeß. Das Wort „Natur“ verwenden wir mit zwei verschiedenen, wenn auch eng miteinander zusammenhängenden begrifflichen Inhalten. In einem engeren Sinne verstehen wir unter „Natur“ die Wirklichkeit, der die Menschen gegenüberstehen, die sie von vornherein verändern müssen zu ihren menschlichen Zwecken, um als Menschen existieren zu können. In einem weiteren Sinne verstehen wir unter „Natur“ die ganze Wirklichkeit, einschließlich der Menschen selbst, die ja von der Natur (im engeren Sinne) hervorgebracht sind und in all ihrer spezifischen Besonderheit immer ein Teil der ganzen Natur bleiben. Das Verhältnis von Mensch und Natur kann man nur dann richtig verstehen, wenn man die Menschen sowohl in ihrer Unterschiedenheit von der nicht-menschlichen Natur, als auch in ihrer unlösbaren Einheit mit dieser begreift, in der und durch die jene Unterschiedenheit allein wirklich existiert.

Die Menschen können im Verändern der Natur gewollte Zwecke immer nur soweit erreichen, wie sie die eigene, die objektive Gesetzmäßigkeit der von ihnen ausgelösten Prozesse wirklich erkannt haben. Und umgekehrt: Sie erkennen die Gesetzmäßigkeit der Natur einzig dadurch, daß sie sie zweckbestimmt verändern. Erreichen sie im Verändern der Natur in bestimmtem Maße die gewollten Zwecke, so beweisen sie damit einmal, daß die Natur wirklich ihre eigenen, objektiven Gesetzmäßigkeiten besitzt, und zum andern, daß sie diese Gesetzmäßigkeiten in dem gleichen Maße richtig erkannt haben. Verfehlen sie in einem bestimmten Maße den gewollten Zweck, so eröffnet sich ihnen damit der Weg zu tieferer, umfassenderer Erkenntnis. Freilich nur, soweit sie sich dem Verfehlen des gewollten Zwecks gegenüber wahrhaft menschlich, und das heißt aktiv verhalten, wenn sie es zum Anlaß weiteren, besseren Verändern der Natur nehmen. Wer sich aber dem Ereignis gegenüber passiv verhält, wer resigniert mit dem Schluß: „Gott hat es so gewollt“, oder „wir sind an eine unübersteigbare Grenze der Erkenntnis gelangt“, — der verhält sich nicht wahrhaft menschlich; der lähmt die aktive menschliche Schöpferkraft, seine eigene und — im gesellschaftlichen Zusammenhang — die anderer Menschen. Ob aber der einzelne Mensch sich so oder so verhält, das wird sehr wesentlich durch seine Weltanschauung bestimmt und drückt sich zugleich in ihr aus.

Durch das gesellschaftliche Verändern der Welt zu ihren menschlichen Zwecken produzieren die Menschen ihre Fähigkeit, die Welt zweckbestimmt zu verändern. So wurde in der bisherigen, viele Millionen Jahre umspannenden menschlichen Geschichte, und in besonders raschem Tempo seit Beginn der kapitalistischen Epoche eine Naturkraft nach der andern dem Willen von Menschen unterworfen. Aber wurden wirklich schon die Menschen zu Herren dieser Naturkräfte? In der kapitalistischen Gesellschaft z. B. lassen die Herren der Fabriken und schließlich die wenigen Herren der Monopole jene Naturprozesse ablaufen zu dem Zweck, ihren Reichtum und ihre Macht über die Gesellschaft zu vermehren. Aber sind denn diese wenigen Herren „die Menschen“? Die von ihnen verfolgten Zwecke sind nicht die Zwecke der $2\frac{3}{4}$ Milliarden werktätigen Menschen, die heute die Erde bewohnen und die von jenen Herren gerade daran gehindert werden, wahrhaft menschlich zu leben.

Heute ist dieser Widerspruch durch die ersten Schritte auf dem Wege zur Erkenntnis der Gesetzmäßigkeit der Atomenergie für jeden Menschen unübersehbar geworden. Wir können heute

schon in bestimmten Grenzen atomare und subatomare Prozesse zu unseren Zwecken ablaufen lassen. Aber heißt das, daß die Menschen die Atomenergie — auch nur in jenen Grenzen — bereits beherrschen? Im Bereich eines Drittels der Menschheit sind heute noch die imperialistischen Herren der Monopole in der Lage, diese Prozesse ablaufen zu lassen und zu ihren unmenschlichen Zwecken, zu dem Zweck, die ganze Menschheit in unsägliches Elend, ja in den Untergang zu stürzen. Solange eine solche Möglichkeit noch besteht, sind die Menschen noch nicht wirkliche Herren der Atomenergie, kann diese noch zu einer feindlichen Macht über die Menschen werden. Erst wenn eine solche Möglichkeit endgültig ausgeschlossen ist, wenn die werktätigen Menschen der ganzen Welt — so wie heute schon in der Sowjetunion und in den anderen Ländern des Sozialismus — allein darüber bestimmen, wie die Atomenergie für ihre wahrhaft menschlichen Zwecke eingesetzt wird, — erst dann werden die Menschen zu wirklichen Herren dieser und aller übrigen, heute schon erforschten, Naturkräfte geworden sein. Mit anderen Worten: Nur in dem Maße, in dem die Menschen zu Herren ihrer eigenen gesellschaftlichen Zusammenhänge werden, dadurch daß sie deren objektive Gesetzmäßigkeit begreifen, werden sie zu wirklichen Herren der Natur. Das ist einmal ein heute für jeden Menschen unübersehbarer Beweis für die Wahrheit der Weltanschauung der Arbeiterklasse, des dialektisch-historischen Materialismus. Und das ist zum andern ein unübersehbarer Beweis für die entscheidende Bedeutung, die die Weltanschauung eines Menschen für seine Aktivität im Verändern der Welt — der Natur und der Gesellschaft — und das heißt für sein wahrhaft menschliches Verhalten besitzt.

Das sind die Grundgedanken, die die marxistischen Philosophen in Venedig — im einzelnen mit einer großen Mannigfaltigkeit und einem großen Reichtum von Problemstellungen — zum Thema „Mensch und Natur“ — damit zugleich auch die philosophische Grundlage für das zweite Thema schaffend — vortrugen und damit die Thematik der Diskussion bestimmten.

Die bürgerliche Philosophie aber zerfällt notwendig so oder so die Einheit des wirklichen Prozesses, in dem die Menschen dadurch zu Herren der Natur werden, daß sie zu Herren ihrer eigenen Geschichte werden. So kam etwa *Philipp Frank* in seinem Referat zu dem Schluß, daß die Weltanschauung eine völlig subjektive, willkürliche Angelegenheit sei, daß — das sind die letzten Worte seines Referats — „alle Versuche fehlgeschlagen“ seien, „materialistische oder spirituellistische Richtungen durch die Wissenschaft des 20. Jahrhunderts zu stützen“. *Frank* isoliert also die Wissenschaft aus dem Gesamtzusammenhang des gesellschaftlichen Lebens und verliert dadurch die Möglichkeit, die wirkliche Wechselwirkung zwischen der Weltanschauung und der praktischen Aktivität der Menschen zu begreifen.

Die katholischen Philosophen taten im Grunde genau das gleiche, nur in anderer, geschickterer, weniger leicht durchschaubarer Form. Ihre Linie wurde bestimmt durch das Referat von *Johannes Lotz*. Er erklärte, daß der Mensch „zugleich in der Natur und über der Natur“ stehe. Faßt man hier den Begriff der Natur im engeren Sinne, so hat diese Formulierung durchaus einen rationalen Kern. *Lotz* begann mit diesem begrifflichen Inhalt des Wortes „Natur“, um ihn dann aber unter der Hand gegen den weiter gefaßten Begriff auszutauschen. Das ist typisch für die demagogische Geschicklichkeit der katholischen Philosophen. Indem er die Menschen über die Natur im weiteren, die ganze materielle Wirklichkeit umfassenden Sinne stellte und damit zumindest teilweise aus dem natürlichen Zusammenhang herauslöste, wies *Lotz* ihm einen übernatürlichen, also göttlich bestimmten Zusammenhang zu. Das war natürlich der einzige Zweck des ganzen Unternehmens. Aber — und auch das gehört zu dieser philosophischen Taktik — er sprach das nicht aus. Das war eine allgemeine Linie auf dem Kongreß. Die katholischen Philosophen argumentierten so, daß am Ende nur noch der Schluß übrigblieb: „also Gott“. Aber das Wort „Gott“ auszusprechen, vermieden sie im allgemeinen schamhaft. Es fiel auf dem ganzen Kongreß nur in seltenen Ausnahmefällen.

So deutlich sich auch in allen diesen Diskussionen die Überlegenheit der marxistisch-leninistischen Philosophie erwies, so sind wir Marxisten doch keineswegs der Meinung, daß der Kongreß von Venedig einen Abschluß, oder auch nur einen vorläufigen Abschluß der Diskussion bedeuten könne. Das Problem „Mensch und Natur“ hat viele einzelne Seiten, die für die soziale Auseinandersetzung unserer Tage von großer Bedeutung sind und deren philosophisch-wissenschaftliche Klärung entweder überhaupt noch nicht oder erst in jüngster Zeit in Angriff genommen worden ist. Wichtige Probleme, über die die Marxisten in Venedig schon Wesentliches sagen konnten, wie die gesellschaftlichen Voraussetzungen und Wirkungen der Entwicklung der modernen Technik, vor allem der Automatisierung bedürfen noch vieler weiterer Untersuchungen in den Einzelheiten.

Noch schärfer als bei dem ersten Thema trat der unversöhnliche Gegensatz zwischen der marxistischen und der bürgerlichen Philosophie bei dem zweiten Thema, „Freiheit und Wert“ zutage. Die bürgerlichen Philosophen lösen durchweg Freiheit und Wert aus ihren wirklichen gesell-

schaftlichen Zusammenhängen. Dabei gehen die Wert-Philosophen, wie z. B. *Aloys Dempf*, so vor, daß sie das Individuum offen, ohne Umschweife von seinen gesellschaftlichen Bedingungen isolieren. Sie erklären kurzerhand die Freiheit als „Natur“ des Menschen. Und da sie nicht einmal zu verstehen versuchen, worin diese „Natur“ wohl begründet sein könne, bleibt — wohl vorbereitet durch die katholische Theorie, daß der Mensch „über der Natur“ stehe — wieder nur ein Schluß übrig, auch wenn er — wie meist — nicht vor dem Kongreß ausgesprochen wurde: „Gott“. Und derselbe Schluß ergibt sich ebenso zwingend, wenn sie die Werte als unveränderlich, ein für allemal und an sich gegeben ansehen, unabhängig von den gesellschaftlichen Zusammenhängen, die sie in Wirklichkeit überhaupt erst zu Werten machen. Denn wer kann solche „ewigen Werte“ gegeben haben? Nur einer: „Gott“.

Man kann eben die menschliche Freiheit und die menschlichen Werte nicht wirklich begreifen, wenn man die Menschen, auf die allein sie sich beziehen, nicht in ihrem wirklichen Wesen begreift, das heißt als gesellschaftliche Wesen, die in gesellschaftlicher Arbeit ihre eigenen Existenzbedingungen produzieren. Die Menschen bestätigen sich als Menschen erst in der gesellschaftlichen Arbeit und durch sie. In der Arbeit und durch die Arbeit produzieren sie ihr Menschsein und damit, als dessen Bestandteil, alle Werte, die ökonomischen, kulturellen und ethischen Werte. Das zeigten die Marxisten prinzipiell und nach vielen einzelnen Seiten hin in zahlreichen Beiträgen zur Diskussion in Venedig.

In der Ausbeutergesellschaft sind die Zwecke, denen die Besitzer der Produktionsmittel und der politischen Macht die Arbeitsergebnisse der Werktätigen zuführen, nicht die menschlichen Zwecke der Arbeitenden, sind sie diesen fremd und feindlich entgegengesetzt. Daher kann es dort auch keine allen Menschen gemeinsamen Werte geben und keine wirkliche Freiheit für alle. Denn wieweit die Gesellschaft überhaupt die Werte produziert, die den Lebensbedürfnissen des einzelnen entsprechen, und wieweit er selbst an ihnen teilhaben kann, d. h. wie weit die Freiheit des einzelnen reicht, das bestimmt sich wesentlich in seiner Klassenlage. Erst die sozialistischen Produktionsverhältnisse enthalten die Bedingungen, unter denen sich die Menschen nicht mehr als Herren und Knechte entgegentreten, sondern mit grundsätzlich gleichen Rechten und Pflichten gemeinsam für die gemeinsamen Zwecke arbeiten. Damit erst kann eine wirkliche Gemeinschaft der Menschen entstehen, gleiche Freiheit für alle — die dann einzig in dem jeweiligen Entwicklungsstand der Gesellschaft ihre für alle gleichen Grenzen findet — und ein einheitliches System von Werten und Normen, eine einheitliche sozialistische Moral.

Auch zu diesem Thema operierten die katholischen Philosophen zwar im Grunde ebenso und mit dem wesentlich gleichen Ergebnis wie die Wert-Philosophen, aber mit einer längst nicht so leicht durchschaubaren Argumentation. Sie isolierten nicht so offensichtlich das Individuum. Im Gegenteil, sie sprachen sehr viel von Gemeinschaft. Man kann eben, wenn man mit seiner Argumentation die Massen der Werktätigen beeinflussen will, nicht mehr ungestraft den unübersehbar gewordenen gesellschaftlichen Zusammenhang einfach ignorieren. Sie erkennen ihn mit dem Wort der „Gemeinschaft“ an. Der Präsident des Instituts für Kultur und Zivilisation der Stiftung Giorgio Cini, in deren Räumen auf der Laguneninsel Santo Giorgio Maggiore der Kongreß zu Gast war, *Francesco Carnelutti*, ein Jurist, sprach in seiner Begrüßungsrede in eindringlichen Worten von der „Verantwortlichkeit der Philosophen“. Er klagte darüber, daß die bürgerlichen philosophischen Theorien der Wissenschaft und der Lebenspraxis gar nichts gäben und forderte die Philosophen auf, sich mit den konkreten sozialen Problemen zu beschäftigen. (Was die reaktionäre bürgerliche Presse Italiens natürlich nicht hinderte, die einzigen, die diesem Hinweis konsequent gerecht werden konnten und ihrem Wesen nach gerecht werden mußten, die marxistischen Philosophen, zu beschuldigen, daß sie in ihren Beiträgen nicht Philosophie, sondern „Ideologie“ brächten, worunter sie etwas geistig Minderwertiges verstehen.) Aber indem die katholischen Philosophen die Gemeinschaft anerkennen, weil sie sich ihrer Realität nicht einfach entziehen können, berauben sie sie zugleich ihrer Realität, ihrer objektiven Basis und ihres objektiven Zusammenhangs, mystifizieren sie die Gemeinschaft. Unter der Gemeinschaft verstehen sie die kirchliche Gemeinde, die Gemeinschaft der Heiligen in Gott.

Auch im Bereich von Freiheit und Wert kann für die marxistischen Philosophen die Diskussion in Venedig keinen Abschluß bedeuten. Eine Fülle von konkreten, für unsere Entwicklung äußerst wichtigen Problemen ist auch hier entweder erst kürzlich oder überhaupt noch nicht in Angriff genommen worden. Die Probleme der ethischen Werte, der sozialistischen Moral, des Inhalts und der Entwicklung der Persönlichkeit unter kapitalistischen und unter sozialistischen Bedingungen, an denen heute viele marxistische Philosophen arbeiten, werfen täglich neue konkrete Fragen auf. Und jede einzelne von ihnen offenbart von neuem den Gegensatz der Grundgesetze von Sozialismus und Kapitalismus, zeigt uns eine neue Seite, ein neues Moment dieses Gegensatzes, in dem sie alle wurzeln.

XII. Internationaler Kongreß für Philosophie

Daß die Diskussion in Venedig so gut wie ausschließlich von dem Gegensatz Marxismus-Katholizismus beherrscht wurde, ist natürlich kein Zufall, sondern zutiefst in der Gesetzmäßigkeit unserer Entwicklungsepoche begründet.

Der Imperialismus ist durch objektive Gesetze der Geschichte zum Abtreten von der Bühne der Geschichte gezwungen. Durch die Entstehung und das ständige weitere Erstarken des sozialistischen und des antiimperialistischen Weltlagers wird die Lage der imperialistischen Bourgeoisie immer aussichtsloser. Sie kann der Menschheit keine andere Entwicklungsperspektive mehr geben als den Atombombenkrieg. Und die bürgerliche Philosophie kann ihr daher auch keine philosophische Perspektive mehr geben. Ein klassischer Ausdruck dafür ist das Referat des bereits erwähnten amerikanischen Trotzisten *Sidney Hook*. Es gipfelte in der ungeheuerlichen Behauptung, daß die „Bevölkerungsbombe“ viel gefährlicher sei als die Atombombe. Das soll heißen, daß sich die Menschen so vermehren, daß Nahrung und Raum auf der Erde nicht mehr für die Existenz aller ausreichen würden, wenn nicht die Atombomben rechtzeitig die „zuviel“ gewordenen Menschen ausröten würden. Die Unmenschlichkeit dieser „Theorie“ fand bei der übergroßen Mehrheit der Kongreßteilnehmer teils eisige, teils empörte Ablehnung. Aber diese barbarische Inhumanität charakterisiert treffend die Perspektivlosigkeit der bürgerlichen Philosophie unserer Zeit und die wirkliche Unmenschlichkeit, in der jeder Versuch zur philosophischen Rechtfertigung der imperialistischen Politik heute notwendig, gesetzmäßig enden muß.

Mit einer solchen Theorie kann man natürlich nicht die Köpfe werktätiger Menschen beherrschen. Die imperialistische Bourgeoisie aber kann heute ihre schwer angeschlagenen und ins Wanken geratenen Ausbeuter- und Herrschaftspositionen nur noch durch eine bürgerliche Ideologie, die auf breite Massen zu wirken vermag, vor dem sofortigen Zusammenbruch bewahren. Und die einzige bürgerliche Ideologie, mit der die Herren der imperialistischen Welt heute noch einen beachtlichen Einfluß auf die Volksmassen ausüben können, die sie selbst täglich von neuem an den Rand des Abgrundes, des Atombombenkrieges führen, ist die Theologie. Damit schieben sie die Verantwortung für die notwendigen Folgen ihres eigenen menschenfeindlichen, verbrecherischen Verhaltens auf den „unerforschlichen Ratschluß“ eines „allmächtigen Gottes“ ab und rauben zugleich den werktätigen Menschen, die ihnen das glauben, die aktive Kraft zum Massenkampf gegen den imperialistischen Wahnsinn.

Dadurch ist jener Prozeß zustande gekommen, den die Marxisten schon seit langem mit Aufmerksamkeit verfolgen: Die ständig und immer rascher fortschreitende Theologisierung der bürgerlichen Philosophie in der Periode nach dem zweiten Weltkrieg. Ihren unmittelbar sichtbaren Ausdruck fand sie in dem Vorherrschen der schwarzen Priesterrücke und der Ordenskutten im äußeren Bild des Kongresses, das weit auffälliger war als noch auf den Kongressen der letzten Jahre in Amsterdam und Warschau.

Das ist die eine Ursache dafür, daß die Auseinandersetzung zwischen den marxistischen und den katholischen Philosophen die Diskussion in Venedig beherrschte. Die andere beruht in der sachlichen Überlegenheit des dialektisch-historischen Materialismus über alle Formen der bürgerlichen Philosophie, da er die einzige Philosophie ist, die die Zusammenhänge der Entwicklung sowohl in der Natur wie in der menschlichen Gesellschaft in ihrer eigenen objektiven Gesetzmäßigkeit begreift, die Menschen dadurch in die Lage versetzt, zu wirklichen Herren ihrer eigenen Geschichte und dadurch auch zu wirklichen Herren der Natur zu werden, und ihnen damit eine reiche, unerschöpfliche, wahrhaft menschliche Perspektive gibt. In dieser, durch die Sache selbst bedingten Überlegenheit der marxistischen Philosophie war auch die Geschlossenheit des Auftretens der marxistischen Philosophen in Venedig begründet, die zu einer eindrucksvollen Demonstration der ideologischen Einheit des sozialistischen Weltlagers wurde. Angesichts dieser Geschlossenheit verzichteten die katholischen Philosophen übrigens diesmal auch vollständig auf ihre in Amsterdam und Warschau mehrfach unternommenen Versuche, Spaltungen im sozialistischen Lager zu erzeugen. Und so war es denn nicht verwunderlich, daß die — wie *Francesco Carnevali* es sich gewünscht hatte — vom wirklichen Leben ausgehenden, die wirklichen Sorgen des heutigen Menschen behandelnden Problemstellungen der marxistischen Philosophie im Mittelpunkt der gesamten Diskussion standen. Der sachliche Inhalt dieser Problemstellung machte es den bürgerlichen Philosophen unmöglich, sich dem Versuch einer Antwort auf die von den marxistischen Philosophen gestellten Fragen zu entziehen.

Der humanistische Optimismus, den die marxistischen Philosophen in Venedig ausgezeichnet wissenschaftlich zu begründen verstanden, hat auf dem Kongreß starke Wirkungen auf die ehrlich um die philosophischen Probleme ringenden humanistischen bürgerlichen Philosophen ausgeübt. Der amerikanische Philosoph Professor *John Sommerville* z. B. grenzte sich entschieden gegen theologischen Mystizismus und Fatalismus ab und stellte sich in allen wesentlichen Fragen auf die Position des Referats von *Mitin*. Zahlreiche Kongreßteilnehmer aus Westdeutschland, den

USA und anderen westlichen Ländern suchten ständig Kontakt mit den Delegierten der Deutschen Demokratischen Republik. Viele von ihnen betonten in persönlichen Gesprächen ausdrücklich, daß der Kampf gegen die Atomgefahr, um die friedliche Koexistenz der Staaten mit einander entgegengesetzten gesellschaftlichen Systemen und um die allseitige offizielle Anerkennung der Deutschen Demokratischen Republik ein gemeinsamer Ausgangspunkt für sie und uns sei, bei allen weltanschaulichen Differenzen, die uns heute noch trennen. Manche von ihnen baten uns auch um eine ständige Fortsetzung des Gedankenaustausches. Aus den Reihen der westdeutschen Kongreßteilnehmer erfuhren wir auch, daß die westdeutschen Repräsentanten der imperialistischen Ideologie schockiert waren über das aktive und geschlossene Auftreten unserer Delegierten. Aber auch so prononcierte Vertreter der katholischen Philosophie wie der Jesuitenpater *Gustav Wetter* führten zahlreiche freundschaftliche Gespräche mit dem sowjetischen und anderen volksdemokratischen Delegierten sowie mit uns, um sich — wie *Wetter* es einmal gesprächsweise formulierte — ein *richtiges* Bild von der marxistisch-leninistischen Auffassung verschiedener aktueller philosophischer Probleme zu verschaffen.

Zusammenfassend kann man sagen, daß der XII. Internationale Kongreß für Philosophie in Venedig und Padua beherrscht war von dem Geist eines ehrlichen Meinungsstreites zwischen den einander entgegengesetzten Weltanschauungen der beiden großen Weltlager, wobei sich deutlich die Überlegenheit der marxistisch-leninistischen Philosophie und ihrer gesellschaftlichen Praxis erwies. Das vielleicht eindrucksvollste Bild des ehrlichen und humanistischen Kampfgeistes, der auf diesem Kongreß vorherrschte, erhielt man auf dem einzigen Delegationsempfang dieser Tagung. Er wurde von der sowjetischen Delegation zum Abschluß der Kongreßtagung veranstaltet. Zu diesem Empfang waren auch die neugewählten Mitglieder des Präsidiums der F.I.S.P. eingeladen worden. Sie erhielten symbolische Geschenke in Form von sowjetischem Kinderspielzeug, die der sowjetische Atomphysiker und Philosoph *Kedrow* mit scherzhaften und doch immer auf das Wesentliche zielenden philosophischen Kommentaren überreichte.

Der Engländer *Ayer* erhielt z. B., da er immer nach philosophischen Problemen „angle“, einen kleinen holzgeschnittenen Angler auf einer Holzplatte, der, wenn man auf einen Knopf drückte, seine Angel niedersenkte und sie wieder hochhob, wenn man den Knopf losließ. Dazu wurde ihm gewünscht, daß er viele „fette Fische“ fangen möge, da dadurch die philosophische Entwicklung der ganzen Welt bereichert würde. Dem amerikanischen Vizepräsidenten *McKeon* überreichte *Kedrow* eine leere Dose, eine schöne sowjetische Volkskunstarbeit. Darin sei — so sagte *Kedrow* — der Embryo der Zusammenarbeit und der Freundschaft zwischen den amerikanischen und den sowjetischen Philosophen enthalten. Die Dose erscheine leer. Aber als Physiker möchte er darauf hinweisen, daß die moderne Physik festgestellt habe, daß es keinen absolut leeren Raum gebe, daß also auch dieser Embryo, wenn auch unsichtbar, so doch wirklich vorhanden sei und sich bei richtiger Pflege lebensfähig entwickeln könne. *McKeon* dankte herzlich für dieses kostbare Geschenk und erklärte, daß er zwar kein Physiker sei, daß er aber genug von der modernen Physik verstehe, um zu wissen, daß diese anscheinend leere Dose in Wirklichkeit mit Materie erfüllt sei; er wünsche und er sei überzeugt, daß diese Materie, dieser Embryo der freundschaftlichen Zusammenarbeit der sowjetischen und amerikanischen Philosophen sich zu einer unüberwindlichen Kraft entwickeln werde, die in der Lage sei, entscheidend dazu beizutragen, der Welt den Frieden zu erhalten.

Der stürmische Beifall aller Teilnehmer des Empfanges war nicht nur ein Dank an *McKeon* und an die sowjetischen Gastgeber. Er war der Dank an alle jene Kongreßteilnehmer — und das heißt an deren große Mehrheit —, die mit dem guten Willen zu ehrlichem, und das heißt natürlich auch zu kompromißlosem, prinzipiellem Meinungskampf nach Venedig gekommen waren. Die Delegation unserer Deutschen Demokratischen Republik hat aus dem Verlauf des Kongresses den Schluß gezogen, daß es eine der wichtigsten Aufgaben der deutschen marxistischen Philosophen ist, gemeinsam mit den marxistischen Philosophen der Sowjetunion und aller anderen Völker der Welt die ganze, in der Wirklichkeit selbst wurzelnde Überlegenheit des Marxismus-Leninismus so gründlich und so sachlich herauszuarbeiten, daß nicht nur die Massen der Werktätigen in unserer Republik, sondern auch die humanistischen bürgerlichen Philosophen in immer stärkerem Maße von der objektiven Richtigkeit unserer Philosophie überzeugt werden. Das ist ein wichtiger Teil unserer Verantwortung im Kampf um die Entwicklung, ja um den Weiterbestand der Menschheit.

Klaus Zweiling (Berlin)

Tagung der Hegel-Gesellschaft in Frankfurt/Main

Am 25. und 26. Oktober 1958 fand in Frankfurt am Main die „Hegel-Tagung 1958“ der Deutschen Hegel-Gesellschaft e. V. statt. Das Programm sah für den ersten Konferenztag einen Festvortrag von Prof. Dr. Horkheimer über „Hegel und die Aufklärung“ vor. Dieser Vortrag entfiel jedoch, und statt dessen sprach Prof. Dr. Adorno (Frankfurt) über „Erfahrungsgehalte der Hegelschen Philosophie“. Für den zweiten Tag war ein Referat von Dr. Raymond-Christian Boudon (Paris) über den „Gottesbegriff des Berliner Hegel“ angekündigt.

Die Deutsche Hegel-Gesellschaft hatte Einladungen zur Teilnahme an ihrer Jahrestagung auch an Philosophen der Deutschen Demokratischen Republik versandt und es erschienen daraufhin als Vertreter der marxistischen Philosophie der Deutschen Demokratischen Republik die Herren Fischer, Friedt (Halle), Seidel (Leipzig) und Stiehler (Berlin) zur Hegel-Tagung in Frankfurt.

Die Tagung wurde in der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität in Frankfurt durchgeführt. Es nahmen an ihr Philosophen aus beiden deutschen Staaten sowie aus Frankreich, Österreich und Italien teil. Die Philosophen aus der Deutschen Demokratischen Republik hatten die Absicht, zu Fragen der Beziehungen Hegels zum Marxismus zu sprechen und dabei zu zeigen, daß alles Lebendige und Fruchtbare am Hegelschen Denken in der marxistischen Philosophie aufbewahrt und erst zu wahrer wissenschaftlicher Geltung gebracht worden ist.

Den Beginn der Jahrestagung bildete der Vortrag Adornos, der sich mit Erfahrungsgehalten der Hegelschen Philosophie beschäftigen sollte. Was sich indessen hier als Erfahrungsgehalt präsentierte, war nichts anderes als die Hegelsche Konzeption des absoluten Wissens, war der Apriorismus und Idealismus Hegels, welcher eine Überwindung des Materialismus jener Zeit darstellen sollte. Es wurde keineswegs — wie das Thema hätte erwarten lassen — der Versuch unternommen, die *Dialektik*, als die große Seite des Hegelschen Denkens, in Zusammenhang mit den gesellschaftlichen Kämpfen und mit den neuen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen der damaligen Zeit zu bringen. Zwar sprach der Vortragende gelegentlich von Widersprüchen in der Gesellschaft, vermied aber ein konkretes Eingehen hierauf. Der Vortrag im ganzen war ein bedecktes Beispiel für die geistige Selbstbespiegelung bürgerlich-idealistischen Denkens, das die konkrete Praxis als etwas Ordinäres betrachtet, dabei aber mit dem Gepränge höchster Wissenschaftlichkeit auftritt.

So konnte es nicht ausbleiben, daß Adorno jene Philosophie, die die Einheit von Theorie und Praxis zu ihrem Grundprinzip gemacht und damit ihre unendliche Überlegenheit über jede andere Philosophie begründet hat, nämlich den dialektischen Materialismus, mit rüden Schmähungen überschüttete. Die Orientierung des philosophischen Denkens auf die Praxis, vernahmen wir, habe zu einer Mißachtung des eigentlich spekulativen Gedankens durch den Marxismus geführt. Ferner werde „im Ostbereich“, wie sich der Vortragende auszudrücken beliebte, durch Strapazierung des Begriffes „Praxis“ das „praktische Grauen“ ideologisch bemäntelt. Damit ist der politische und wissenschaftliche Standort des Vortrags hinlänglich charakterisiert, so daß weitere Zitate überflüssig sind.

Was das Verhältnis des dialektischen Materialismus zu Hegel anlangt, so dekretierte Adorno, daß der Marxismus sich auf Hegel nicht zu berufen habe, da aus der lebendigen Entwicklung des Hegelschen Denkens „toter marxistischer Dogmatismus“ geworden sei.

Es ist klar, daß die marxistischen Philosophen zu solchen Ausfällen nicht schweigen konnten. Am Beginn der Nachmittagssitzung, die der „Diskussion“ (oder dem, was man in Frankfurt darunter verstand) dienen sollte, wies darum Stiehler die Adornoschen Verleumdungen prinzipiell zurück. Die „Diskussion“ selbst wurde von Dr. Haag, einem Mitarbeiter Adornos, geleitet. Er betonte einleitend, daß es in der Aussprache nicht darum gehe, andere Anschauungen als die vortragenden zu entwickeln, sondern vielmehr darum, kurze Fragen zu formulieren, die Adorno beantworten wolle. Für die Vertreter aus der Deutschen Demokratischen Republik, die an ein freies wissenschaftliches Leben, an einen Kampf der Meinungen gewöhnt sind, wirkten diese Zumutungen verständlicherweise äußerst befremdlich.

Stiehler wies also am Anfang seiner Ausführungen die Adornoschen Ausfälle zurück und klassifizierte sie als Verleumdungen, die auch nicht die Spur eines Argumentes enthielten. Nun aber zeigte sich erst recht, was man in NATO-Gefilden unter freier wissenschaftlicher Meinungsäußerung versteht. Adorno unterbrach nämlich Stiehler sofort und immer wieder und fügte seinen alten Schmähungen neue hinzu. So behauptete er ungeheuerlicherweise, die Verwendung des Begriffs „Weltanschauung“ im Marxismus offenbare dessen „Verwandtschaft zum Nazismus“. Der Versammlungsleiter verschaffte nun Stiehler nicht etwa die Möglichkeit, seine Ausführungen ungestört zu beenden, sondern sanktionierte Adornos ständige Eingriffe und forderte seinerseits Stiehler auf, „hier keine Propaganda zu machen“. Schließlich verhinderte Haag eine weitere Beantwortung der Schmähungen Adornos durch die Aufforderung an Stiehler: „Entweder Sie hören auf, Propaganda zu machen, oder ich entziehe Ihnen das Wort.“

Nachdem solcherart klargestellt war, daß die Versammlungsleitung einen freien Meinungsaustausch zu verhindern entschlossen und verpflichtet war, und sich die Versammlung dies auch gefallen ließ, blieb für die marxistischen Philosophen nichts anderes übrig, als die Tagung zu verlassen. Fischer, Friedt, Seidel und Stiehler verfaßten daher eine Erklärung über die Gründe der Beendigung ihrer Teilnahme an einer Konferenz, zu der man sie zwar eingeladen hatte, auf der man sie aber am Sprechen hinderte, um sie verleumden zu können, und übergaben diese Erklärung der Leitung der Hegel-Gesellschaft. Diese Erklärung wurde, wie man uns später mitteilte, auf der folgenden Sitzung, wie es unser Wunsch war, den Versammelten zur Kenntnis gebracht. Hier wurde von Anwesenden der Wunsch geäußert, unbedingt das Gespräch mit den Philosophen der Deutschen Demokratischen Republik aufrechtzuerhalten. Andererseits aber beantragte Prof. Schweitzer (Bonn), der sich u. a. auf den CDU-Bundestagspräsidenten Gerstenmaier berief, den Vorstand der Hegel-Gesellschaft wegen angeblicher „Linkshörigkeit“ abzusetzen! Die Abstimmung über diesen Antrag ergab jedoch eine Niederlage für Schweitzer.

Zweifellos hat die Jahrestagung der Hegel-Gesellschaft bestätigt, daß gewisse NATO-Strategen und kalte Krieger in der westdeutschen Wissenschaft Einfluß zu gewinnen trachten. Man wird an die kurz zuvor stattgefundene Historiker-Tagung in Trier erinnert, wo die freie Meinungsäußerung mit ähnlich provokatorischen Methoden unterdrückt und die Ideen der friedlichen Verständigung mit Füßen getreten wurden.

Andererseits mehrt sich aber auch in den Kreisen der westdeutschen Wissenschaftler selbst der Widerstand gegen derartige Versuche, die Wissenschaft vor den Karren des deutschen Militarismus zu spannen. Wir sollten darum die Zuversicht nicht aufgeben, daß der Gedanke der Verständigung und des Friedens auch auf dem Gebiet der Wissenschaft schließlich den Sieg über alle Störversuche davon tragen wird.

Gottfried Stiehler (Berlin)

REFERATE/BESPRECHUNGEN

Georg Klaus: EINFÜHRUNG IN DIE FORMALE LOGIK. VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften. Berlin 1958. 391 Seiten.

Im Verlaufe der letzten Jahre hat das Interesse breiterer Kreise an Problemen der Wissenschaft der Logik in beachtlichem Maße zugenommen. War bisher das Studium der Logik nur für Studenten der philosophischen Fachrichtungen obligatorisch, so setzt sich doch seit geraumer Zeit immer mehr die Einsicht durch, daß die Wissenschaft der Logik unentbehrliches Hilfsmittel *jeder* wissenschaftlichen Arbeit ist.

Die Tatsache, daß an den juristischen Fakultäten und an den Einrichtungen der Lehrerbildung erfreulicherweise Bestrebungen festzustellen sind, der Wissenschaft der Logik den ihr gebührenden Platz im Lehrprogramm einzuräumen, zeugt von einem besonders ausgeprägten Interesse gerade im Kreise unserer Juristen und Pädagogen.

Begreiflicherweise entspricht dem genannten Tatbestand ein wachsendes Bedürfnis nach entsprechender Fachliteratur. Hier jedoch sehen wir uns nicht nur auf dem Büchermarkt, sondern selbst in den Beständen vieler wissenschaftlicher Bibliotheken einem Vakuum gegenüber. Vorhandene bürgerliche Darstellungen, soweit noch vorhanden, sind nicht geeignet, den Anforderungen zu erfüllen, die in unseren sozialistischen Bildungsstätten an die Logik als philosophische Disziplin gestellt werden müssen, ist sie doch — da fast ausschließlich von idealistischen Philosophen ausgearbeitet — ein Tummelplatz aller möglichen idealistischen Spekulationen. Selbst solche nicht-marxistischen Darstellungen, die kaum philosophische Interpretation aufweisen (sogenannte „reine“ Darstellungen der Logik, wie z. B. die „Grundzüge der theoretischen Logik“ von Hilbert und Ackermann), können unserem Zweck deshalb nicht genügen, weil sie erstens einer philosophischen Stellungnahme ausweichen, weil sie des weiteren durch ihre Beschränkung auf die Darstellung nur des formalen Apparates der Wissenschaft der Logik sehr unzureichend deren unmittelbar-praktische Nutzenanwendung erkennen lassen und weil sie schließlich die Logik als Wissenschaft fast ausschließlich mathematisch interpretieren. Die wenigen bisher in der Deutschen Demokratischen Republik er-

schiienenen Arbeiten über Logik vermochten trotz guter Ansätze diese Lücke nicht zu schließen, da sie erstens das Verhältnis von Logik und Dialektik nur ungenügend klärten und zweitens der modernen Entwicklung der Wissenschaft der Logik nicht Rechnung trugen. Die Logik auf dem Niveau ihrer aristotelischen Entwicklungsphase darzustellen, heißt jedoch, ihre eminente Bedeutung für die moderne Wissenschaft herabwürdigen.

Die geschilderten Umstände machen offensichtlich, daß das wachsende Bedürfnis breiterer Kreise, sich mit der Wissenschaft der Logik zu beschäftigen, und die Möglichkeiten, dieses Bedürfnis durch geeignete Literatur zu befriedigen, miteinander kollidierten. In dieser Situation ist das Erscheinen der „Einführung in die formale Logik“ von Georg Klaus eine sehr erfreuliche Tatsache. Die Zielstellung dieser Arbeit kann etwa in folgendem gesehen werden:

1. Klaus will einen Grundriß der Logik in ihrer modernen Gestalt geben. Dabei setzt er sich mit der noch heute weitverbreiteten Ansicht Kants auseinander, die Logik habe im Grunde seit Aristoteles keinen Schritt vorwärtstun können und sei demzufolge allem Anschein nach eine in sich abgeschlossene Wissenschaft (S. 1/2). Eine solche Kritik ist um so notwendiger, als sich gegenwärtig die Darstellung und das Studium der Logik bei uns im wesentlichen noch auf diesem aristotelischen Niveau befinden, während die moderne Entwicklung der Logik ob ihrer weitverbreiteten idealistischen Interpretation häufig ignoriert oder negiert wird. Gleichermaßen polemisiert der Verfasser gegen den Nihilismus Hegels in Fragen der formalen Logik, der in einer fälschlichen Identifizierung von formaler Logik und Metaphysik besteht.

2. Es geht dem Autor dabei nicht allein um eine Darstellung des Systems der Logik, sondern zugleich um ihre philosophisch-erkenntnistheoretische Fundierung auf der Grundlage des dialektischen Materialismus. Dazu schreibt er: „Es geht mir nicht darum, neue Probleme der mathematischen Logik aufzuwerfen, sondern darum, vom philosophischen Standpunkt, nämlich vom Standpunkt des dialektischen Materialismus, zu den Grundtatsachen des heute gesicherten Bestands der modernen Logik Stellung zu nehmen und diese Tatsachen den Phi-

logen und philosophisch Interessierten zugänglich zu machen“ (S. IX).

3. Die Logik erkenntnistheoretisch fundieren, sie als philosophische Disziplin behandeln, erfordert zugleich Auseinandersetzung mit bürgerlich-idealistischen Konzeptionen in dieser Wissenschaft. Ein solches Unternehmen ist um so vordringlicher, als die formale Logik als Wissenschaft fast ausschließlich von idealistischen Philosophen begründet und entwickelt wurde.

4. Zugleich wendet sich Klaus gegen leider heute noch weit verbreitete nihilistische Einstellungen zur Logik, insbesondere in ihrer modernen Gestalt, da letztere selbst „bei vielen Marxisten dadurch in Verruf geraten ist, daß sie philosophisch weitgehend von den vielen Schulen des Neopositivismus mit Beschlag belegt wurde und dort als Beweisinstrument für reaktionäre philosophische Abenteuer dienen soll“ (S. 3).

5. Entgegen gewissen Tendenzen verschiedener Philosophen, die in der Logikdiskussion zutage traten, die Grenzen zwischen formaler Logik und Dialektik zu verwischen, ist es die Absicht des Verfassers, eine klare Unterscheidung von formaler und dialektischer Logik zu treffen. Er setzt sich dabei zwar nicht das Ziel, eine dialektische Logik auszuarbeiten, sondern beschränkt sich auf eine Darstellung der formalen Logik, obgleich sich jedoch an verschiedenen Stellen des Lehrbuches eine Anzahl interessanter Gedanken und wichtiger Hinweise für die dringend notwendige — leider bis jetzt noch nicht erfolgte — Ausarbeitung einer dialektischen Logik finden.

6. Schließlich betrachtet der Autor sein Buch „letztlich als einen sehr ausführlichen Beitrag zu der in der Deutschen Demokratischen Republik seit Jahren geführten Logik-Diskussion“ (S. IX).

Uns scheint, daß eine solche Zielstellung im Wesentlichen dem entspricht, was von einem unseren Bedürfnissen angemessenen Lehrbuch der Logik gefordert werden muß. Darüber hinaus ist diese Arbeit auch insofern bemerkenswert, als sie entgegen den bisherigen Beiträgen zur Logikdiskussion, die entweder zu einseitig in allgemeiner Grundsatzklärung und allgemeiner Polemik oder in der Auseinandersetzung um nur sehr spezielle Details steckenblieben, eine wirklich umfassende positive Darstellung des Systems der Logik vom Standpunkt des dialektischen Materialismus gibt.

Bereits der Aufbau der Klaus'schen „Einführung ...“ läßt die moderne Art der Darstellung der formalen Logik erkennen. Nachdem er den Gegenstand der Logik umrissen und ihre Bedeutung skizziert hat, beginnt Klaus mit der Behandlung des Urteils. Diese

Abweichung von der traditionellen Darstellung der Logik, die von der Abhandlung der Lehre vom Begriff ausgeht, liegt darin begründet, daß Klaus mit vollem Recht im Urteil die Grundform des Denkens sieht. Ausgehend davon, daß jedes Denken Widerspiegelung ist, geht der Autor darauf ein, daß sich das Urteil logisch gesehen zwar aus Begriffen zusammensetzt. „Das bedeutet jedoch nicht, daß der Begriff — ... — etwa früher da war als das Urteil“ (S. 27). Er läßt sich von dem Gedanken leiten, daß in der Geschichte des Denkens und der Sprache ursprünglich die Menschen in Form des Ein-Wort-Satzes in Gedankenaustausch traten, dabei handelt es sich aber nicht — wie fälschlicherweise oft angenommen wird — um Begriffe als der ursprünglichen und Grundform des Denkens, sondern um einfache, ungliederte Urteile, mit deren Hilfe bestimmte Zusammenhänge widergespiegelt wurden. Das Wesen und Ziel der Erkenntnis besteht in der Aufdeckung von Zusammenhängen. Zusammenhänge aber können nur im Urteil ihren gedanklichen Ausdruck finden. Damit erweist sich das Urteilen als das Wesen der rationalen Erkenntnis. Unter einem Begriff verstehen wir die gedankliche Widerspiegelung und Zusammenfassung wesensgleicher Dinge und Erscheinungen zu Klassen von Dingen und Erscheinungen (S. 139). Der Begriff ist so gesehen das Ergebnis hochgradiger Abstraktion, die sich ihrerseits nur auf der Grundlage einer Vielzahl von Urteilen vollziehen kann. Er kristallisiert sich als Begriff erst auf einer höheren Stufe der Entwicklung des Denkens aus dem ursprünglich ungliederten Urteil heraus.

Neben diesen grundsätzlichen logisch-erkenntnistheoretischen Erwägungen sei noch auf den Umstand verwiesen, daß sich, wie Klaus bemerkt, viele Abschnitte über den Begriff, z. B. die Darlegung der Begriffsdefinition, nicht ohne Kenntnis der Lehre vom Urteil darstellen lassen, sondern diese zur unbedingten Voraussetzung haben, da jede Begriffsdefinition eine besondere Form des Urteils ist (S. 27). Andererseits läßt sich ein abgeschlossenes Gebiet der Logik (die sogenannte Aussagenlogik) abhandeln ohne vorangegangene Behandlung der Lehre vom Begriff. Dieses Teilgebiet der Logik für eine marxistische Darstellung erschlossen zu haben, ist eines der wesentlichsten Verdienste der Klaus'schen Arbeit.

Von der Feststellung ausgehend, „daß Urteile diejenigen in Form von Aussage- und Behauptungssätzen ausgedrückten Gedanken sind, die die Eigenschaft haben, wahr oder falsch zu sein, d. h., das Bestehen oder Nichtbestehen eines Sachverhaltes zu behaupten“ (S. 31/32), gelangt er zur Feststellung, daß die Wahrheit eine Relation zwischen dem Urteil

und dem von ihm widerspiegelten Sachverhalt ist.

Jedes Urteil hat einen bestimmten konkreten Sachverhalt zum Inhalt. Zu untersuchen, ob und inwiefern ein bestimmtes Urteil den ihm zugrunde liegenden Sachverhalt richtig oder nicht richtig zum Ausdruck bringt, kann nicht Aufgabe der formalen Logik sein. Sie muß die Wahrheit oder Falschheit der gegebenen Urteile als bekannt voraussetzen. Dabei betont Klaus, „daß wir die Definition der Wahrheit eines Urteils als Behauptung der Existenz des Sachverhaltes, den das Urteil meint, nicht zu eng fassen dürfen. Ein Urteil muß sich nicht direkt und unmittelbar auf die Wirklichkeit beziehen. Es kann sich z. B. auf ein anderes Urteil beziehen“ (S. 31). Darin aber gerade besteht das Anliegen der Logik als Wissenschaft, denn sie untersucht nicht unmittelbar die objektive Wirklichkeit (Einzelwissenschaften). Sie befaßt sich auch nicht mit dem Verhältnis Wirklichkeit–Widerspiegelung (Erkenntnistheorie), sondern ihr Gegenstand sind bestimmte Beziehungen und Gesetzmäßigkeiten in der Sphäre der rationalen Erkenntnis als Widerspiegelung bestimmter allgemeiner Beziehungen in der objektiven Realität.

Die Aussagenlogik, als die elementare Stufe der Wissenschaft der Logik, die Klaus im Abschnitt III („Über die Verbindungen zwischen Urteilen“) behandelt, untersucht die verschiedenartigen Formen logischer Verbindung von Urteilen. Dabei betrachtet sie die Urteile als einheitliches, ungegliedertes Ganzes und behandelt die Urteile, mit denen sie operiert, allein vom Gesichtspunkt einer Eigenschaft her, nämlich wahr oder falsch zu sein. Somit sind die Beziehungen zwischen Urteilen in der Aussagenlogik lediglich Beziehungen zwischen der Wahrheit bzw. Falschheit dieser Urteile. In dieser Weise handelt Klaus u. a. die konjunktive, disjunktive und implikative Verbindung von Urteilen ab. Aus der verschiedenartigen Kombination von Urteilen mit ihren verschiedenen möglichen Wahrheitswerten leitet der Verfasser schließlich eine ganze Reihe wichtiger logischer Gesetzmäßigkeiten ab. Er beweist dabei unter anderem, daß die sogenannten logischen Grundgesetze (Satz der Identität, Satz vom unzulässigen Widerspruch und Satz vom ausgeschlossenen Dritten) nicht schlechthin existieren, sondern daß sie in jedem Teilbereich der Logik in spezifischer Ausprägung auftreten. So besagt beispielsweise das Gesetz vom ausgeschlossenen Dritten in seiner aussagenlogischen Formulierung, daß von zwei kontradiktorischen, d. h., sich logisch widersprechenden Urteilen, stets eines mit Notwendigkeit wahr und das andere ebenso notwendig falsch sein muß.

Bei der Behandlung aussagenlogischer Gesetzmäßigkeiten legt Klaus besonderen Wert darauf, nachzuweisen, daß sich bereits aus der Kombination bestimmter Urteile gesetzmäßige Schlußformen ergeben, ohne daß dabei — wie dies in der traditionellen Logik fälschlicherweise angenommen wurde — die innere Struktur, nämlich das Verhältnis von Subjekt und Prädikat im Urteil, Berücksichtigung finden muß. Als Beispiele hierfür führt der Autor unter anderem das sogenannte Gesetz der Transitivität der Implikation an. Es ist Ausdruck der Tatsache, daß, wenn ein Sachverhalt einen zweiten bedingt und dieser wiederum einen dritten, dann auch der erste den dritten bedingt. Logisch ausgedrückt heißt das: Wenn ein Urteil p ein Urteil q impliziert und dieses Urteil q ein Urteil r impliziert, so impliziert auch das Urteil p das Urteil r . In diesem Gesetz haben wir eine Schlußform vor uns, deren Bedeutung sowohl für die alltägliche Praxis als auch für das wissenschaftliche Denken für jedermann offensichtlich ist.

Im Anschluß an die Untersuchung der aussagenlogischen Gesetzmäßigkeiten erläutert Klaus die sogenannten formallogischen Entscheidungsverfahren, die uns in die Lage versetzen, jede beliebige Aussagenverbindung daraufhin zu überprüfen, ob sie eine immer wahre Aussagenverbindung (d. h. ein logisches Gesetz) ist, ob sie immer falsch ist (d. h. einen logischen Widerspruch in sich birgt) oder aber ob es sich um einen sogenannten erfüllbaren Ausdruck handelt, der von Fall zu Fall wahr oder falsch sein kann. Die Klausche Erläuterung des Abstraktionsprozesses in der Aussagenlogik verdeutlicht den Wert dieser formallogischen Mittel, wenn man in Betracht zieht, daß ein solcher als gesetzmäßig wahr entschiedener Ausdruck durch beliebige wahre Urteile konkretisiert eine immer wahre Verbindung konkreter Urteile ergibt.

Entsprechend der Zielstellung seines Werkes bleibt der Verfasser jedoch nicht bei der Darstellung des nur Logischen stehen; er ist im Gegenteil ständig bemüht, die solchen logischen Gesetzmäßigkeiten zugrunde liegenden Gesetzmäßigkeiten der objektiven Realität nachzuweisen, wobei wir allerdings der Auffassung sind, daß der hierzu häufig gebrauchte Begriff des „Ontologischen“, allein wegen der philosophischen Konsequenzen, die sich aus seinem Gebrauch ergeben, hätte vermieden werden müssen.

Das IV. Kapitel ist der Lehre vom Begriff gewidmet. Einleitend dazu bemerkt Klaus, daß die Aussagenlogik die elementare Stufe der Logik ist und als notwendige Grundvoraussetzung des wissenschaftlichen Denkens in

allen höheren Formen der Logik und auch in das Denken einer jeden einzelnen Wissenschaft eingeht. Doch reicht sie im allgemeinen für die Darstellung logischer Zusammenhänge nicht aus (S. 137). Dieser Umstand wird speziell an der Schlußlehre demonstriert, wobei der Autor nicht zu Unrecht den Standpunkt vertritt, daß die Logik im eigentlichen Sinne Schlußlehre ist. Die im Kapitel über Urteilsverbindungen behandelten aussagenlogischen Schlüsse stellen entsprechend dem elementaren Charakter dieser Teildisziplin der Logik auch nur einen Teil der Gesamtheit logischer Schlüsse dar. Sie sind die elementarsten Schlußformen. Zur Untersuchung komplizierterer Schlußformen ist eine Analyse der Urteile, die die Bestandteile des Schlusses bilden, unumgänglich. Das aber setzt die Kenntnis der Lehre vom Begriff voraus, da die innere Struktur eines Urteils jeweils ein Verhältnis zwischen Subjekt und Prädikat, also zwischen Begriffen ist.

Klaus definiert den Begriff als Ergebnis einer Verallgemeinerung, die Gegenstände auf Grund gemeinsamer Eigenschaften zu Klassen von Gegenständen zusammengefaßt (S. 139). In Analogie zur erkenntnistheoretischen Erklärung des Urteils betont er, daß auch der Begriff keine willkürliche Konstruktion unseres Denkens, sondern daß er Widerspiegelung objektiv-real existierender Klassen von Dingen und Erscheinungen ist.

Bezüglich der logischen Natur des Begriffs vertritt der Autor die Auffassung, daß man den Begriff für die Bedürfnisse der formalen Logik als Satzfunktion bezeichnen kann (S. 145). Diese These wird daraus abgeleitet, daß der Begriff zwar im Gegensatz zum Urteil nichts behauptet oder verneint, daß er jedoch in einer engen Beziehung zum Urteil insofern steht, als man mit Hilfe von Begriffen Urteile bilden kann. So richtig uns diese Auffassung scheint, ist die auf S. 145 hierfür gegebene Begründung unseres Erachtens nicht hinreichend. Auf diese Weise begründet, erscheint die Lehre vom Begriff als Satzfunktion isoliert im Gesamtsystem der Logik. Die Notwendigkeit, mit dem Begriff als Satzfunktion zu operieren, ist nicht so sehr für die Analyse der Struktur des Urteils geboten als vielmehr hinsichtlich der exakt-logischen Darstellung prädikatenlogischer Schlußverfahren. Dabei nämlich kommt es darauf an, den Schluß nach der jeweiligen Funktion der Begriffe, die er beinhaltet, zu analysieren, die Urteile in Gestalt der Prämissen und der Konklusion in Subjekt und Prädikat aufzuspalten. Hier aber ist von ausschlaggebender Bedeutung, ob es sich um Individualbegriffe handelt, ob eine Teilklasse dessen erfaßt ist, was der Begriff ausdrückt, oder aber ob eine Gesamtklasse durch einen Begriff erfaßt wird.

Ein so relativ einfacher Schluß wie der *Modus Barbara*,

$$\begin{array}{c} S \text{ a } M \\ M \text{ a } P \\ \hline S \text{ a } P \end{array}$$

bei dem es sich noch um die Kombination dreier Allgemeinurteile handelt, wobei der Begriff S mit seinem vollen Umfang in M eingeht, M seinerseits wiederum vollständig in P enthalten ist, läßt sich noch untersuchen allein unter Berücksichtigung der Beziehung von Begriffen, die ganze Klassen widerspiegeln; denn hieraus läßt sich einwandfrei folgern, daß die gesamte Klasse S in der Klasse P enthalten ist. Wesentlich komplizierter wird die Analyse, sobald wir Schlüsse vor uns haben, in denen Beziehungen zwischen Teilklassen ausgedrückt werden, wie beispielsweise in folgendem Schluß:

$$\begin{array}{c} S \text{ o } M \\ M \text{ a } P \\ \hline S \text{ o } P \end{array}$$

Er besagt: Eine Teilklasse von S gehört nicht zur Klasse M, aber die gesamte Klasse M ist in der Klasse P enthalten, woraus folgt, daß ein Teil der Klasse S nicht zur Klasse P gehört. Daraus wird ersichtlich, daß die in diesem Schluß gebrauchten Begriffe nicht schlechthin als Widerspiegelung ganzer Klassen Verwendung finden, sondern daß sie unterschiedlich quantifiziert sind, d. h. wir haben hier Beziehungen zwischen Begriffen vor uns, die teils ganze Klassen und teils Teilklassen widerspiegeln. Eine solche Art der Schlußanalyse muß also die jeweilige Beziehung zwischen den Begriffen und ihren Elementen beinhalten, die sich logisch nur in der Satzfunktion ausdrücken läßt.

Indem Klaus also den Begriff in zweierlei Hinsicht untersucht, nämlich einmal vom Standpunkte der Erkenntnistheorie als Widerspiegelung von Klassen von Dingen und Erscheinungen, zum anderen aber im Sinne der formalen Logik als Satzfunktion, kommt er zu einer in gewisser Weise unterschiedlichen Beantwortung der Frage nach der Wahrheit von Begriffen. Nach seiner Meinung kommen Wahrheit oder Falschheit streng genommen nur den Urteilen zu, da nur sie etwas behaupten oder verneinen, und er wirft die Frage auf: „Besteht nun das Wahrheitsproblem für Begriffe nicht?“ Die Klausische Antwort darauf ist folgende: „Freilich besteht dieses Problem, nur nicht in dem Sinne, daß wir den Begriffen selbst Wahrheit oder Falschheit zuschreiben können. Wir können nicht einmal ohne weiteres davon sprechen, daß die Begriffe Widerspiegelungen bzw. Abbilder der Wirklichkeit sind, denn einige unserer vorhergehenden Beispiele (die Begriffe „Amazonen“, „Götter“ usw. — A. H.

u. K. K.) haben uns gezeigt, daß es Begriffe gibt, denen in der Wirklichkeit nichts entspricht. Zum Wesen des Urteils gehört es, etwas zu behaupten oder zu verneinen. Der Begriff behauptet oder verneint nichts“ (S. 145).

Gegen die Feststellung, es gibt Begriffe, denen in der Wirklichkeit nichts entspricht, und man könne demzufolge nicht davon sprechen, Begriffe seien wahr oder falsch, läßt sich einwenden, daß es auch Urteile, nämlich falsche Urteile gibt, denen kein Sachverhalt zugrunde liegt. Wir sind jedoch mit dem Autor einer Meinung, daß man im Bereich der Logik — aber nur dort — die Eigenschaft wahr oder falsch zu sein, ausschließlich dem Urteil zuerkennt. Vom Standpunkt der Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus ist unsere Erkenntnis überhaupt — da Widerspiegelung — wahr oder falsch. Das jedoch, was hier für die Erkenntnis im allgemeinen behauptet wird, muß konsequenterweise auch für alle ihre Grundformen, folglich auch für den Begriff Gültigkeit haben. Sicherlich hat der Verfasser diesen Gedanken im Auge, wenn er auf S. 146/147 schreibt: „Im übertragenen Sinn können wir... einen Begriff als wahr bezeichnen, wenn er eine Extension besitzt, und als falsch, wenn dies nicht der Fall ist. Ebenso können wir davon sprechen, daß ein Begriff etwas abbildet bzw. daß er nichts abbildet.“

Einen wesentlichen Teil der Lehre des Begriffs nimmt im vorliegenden Werk die Behandlung der Beziehungen zwischen Begriffen ein. Völlig zu recht läßt sich der Verfasser davon leiten, daß die formale Logik weitgehend vom Inhalt der Begriffe abstrahiert und diese nur ihrem Umfang nach in Beziehung setzt. Als erster marxistischer Autor löst er sich von der herkömmlichen Methode, Begriffsbeziehungen in Gestalt von Beziehungen geometrischer Figuren (Kreise oder Rechtecke) zu „veranschaulichen“. Gemäß seiner Auffassung vom Begriff als Widerspiegelung von Klassen interpretiert er folgerichtig die Beziehungen von Begriffen als Klassenbeziehungen. Hier wird zum ersten Male das wirklich logische Verhältnis der Begriffe exakt ausgedrückt und erklärt. War die bisherige Art der Darstellungen solcher Beziehungen wesentlich empirisch, so wurde auf eine solche Weise auch dieses Teilgebiet der Wissenschaft der Logik überhaupt erst logisch erschlossen. Offensichtlich charakterisiert ein solcher Ausdruck, der die sogenannte gegenseitige Verschiebung bzw. teilweise Übereinstimmung zweier Begriffe kennzeichnen soll, das betreffende Verhältnis viel tiefer. Wenn man feststellt, daß ein angenommener Begriff A nicht voll enthalten ist in einem entsprechenden Begriff B, andererseits aber der Begriff B nicht voll in A aufgeht, daß aber eine Durch-

schnittsklasse beider existiert, die gemeinsame Elemente enthält und so formuliert:

$$[(A \subset B) \cdot (B \subset A) \cdot (A \cap B = A)]$$

dann ist eine solche Darstellung logisch viel präziser als die bisher gebräuchliche geometrische Demonstration:



(Vgl. hierzu das Klaussche Beispiel, wie aus den Begriffen „Lohnarbeiter“ und „Bergarbeiter“ der Begriff „Lohnarbeiter, die Bergarbeiter sind“, also „Bergarbeiter im Kapitalismus“, gebildet wird — S. 149).

Der Bedeutung dieses Teiles der Begriffslehre entsprechend hätte der Autor unseres Erachtens stärker den Wert einer solchen Interpretation hervorheben sollen. Damit wäre verständlicher geworden, daß die klassenlogische Behandlung der Begriffsbeziehungen notwendige Voraussetzung für das Verständnis der Verhältnisse von Subjekt und Prädikat im Urteil ist und so direkt zum Verständnis der Funktion der Begriffe im Syllogismus hinführt. Den unmittelbar praktischen Nutzen sehen wir darin, daß die Beherrschung der Lehre von den Begriffsverhältnissen unser Denken vor falscher Identifizierung, Koordinierung, Subordinierung und Bildung von Durchschnittsklassen bewahrt.

Hinsichtlich der Lehre von der Definition trägt Klaus dieser Forderung selbst Rechnung und gibt eine exakt-logische Analyse der Struktur von Definitionen. Er unterscheidet vom klassenlogischen Standpunkt zwischen zwei Arten der Definition, nämlich der, die auf der Grundlage der Bildung von Durchschnittsklassen erfolgt, und jener, die auf der Vereinigung verschiedener Klassen basiert. Bezüglich der Lehre von der Definition sei hier nur erwähnt, daß Klaus über die altbekannten Arten der Definition hinausgeht und eine Reihe von Definitionsverfahren erläutert, die für die moderne Wissenschaft von grundsätzlicher Bedeutung sind.

Im darauffolgenden VI. Kapitel wendet sich Klaus der Lehre vom logischen Schließen zu. Einführend wird ein Abriss der traditionellen Lehre vom Schluß gegeben. Hierbei weist er nach, daß die Syllogistik ein Bestandteil bzw. ein spezifisches Anwendungsgebiet der Lehre von den Klassenbeziehungen ist. Ausdrücklich hebt der Verfasser dabei hervor, daß die Syllogistik in ihrer überlieferten Gestalt nicht — wie irrtümlich oft angenommen — die einzige Form des deduktiven Schließens ist, sondern daß es darüber hinaus eine Anzahl weiterer solcher Schlußverfahren gibt, die, entdeckt und untersucht zu haben, Verdienst der modernen Logik

ist. Wir haben dabei nicht nur die weiter oben erwähnten aussagenlogischen Schlüsse im Auge, sondern verweisen besonders auf die sogenannten Relationsschlüsse. Hier gelingt es Klaus, in recht eindringlicher Weise zu beweisen, inwieweit die Logik in der Art, wie sie uns aus überlieferten Büchern bekannt ist, veraltet ist und wie notwendig es besonders im Dienste der modernen Wissenschaften ist, über den „klassischen“ Bestand der Logik hinauszugehen.

Von der Feststellung ausgehend, daß die bisher einzig bekannte Urteilsform $S \text{ est } P$ einer niederen, nämlich der klassifizierenden Etappe der Wissenschaft entspricht, weist Klaus nach, daß das Hauptanliegen der modernen Wissenschaften in der Untersuchung von Relationen zwischen den Dingen und Erscheinungen besteht. Solche Beziehungen aber dürfen keinesfalls in die genannte Urteilsform gepreßt werden. Ihre logische Struktur ist allgemeiner Ausdruck der Beziehung eines Prädikats zu mehreren Subjekten. Dies trifft unter anderem auf den Grundsatz des dialektischen Materialismus zu: „Das gesellschaftliche Sein bestimmt das gesellschaftliche Bewußtsein.“ In diesem Urteil dürfte es schwer fallen, im Sinne der traditionellen Logik einen der gebrauchten Termini als Subjekt zu bestimmen; es handelt sich im Gegenteil um eine *Relation zwischen den beiden Subjektbegriffen* „gesellschaftliches Sein“ und „gesellschaftliches Bewußtsein“, die darin besteht, daß das eine das andere *bestimmt*, bzw. daß eines vom anderen *bestimmt wird*. Das Prädikat „bestimmen“ erfordert in jedem Falle zumindest zwei Subjekte. Es wird deshalb als mehrstelliges Prädikat bezeichnet. Ein solches Urteil wird in der formalen Logik als *Relationsurteil* betrachtet. Hieraus zieht Georg Klaus notwendige Konsequenzen für die Schlußlehre. Bei der Behandlung einer Reihe von Relationsschlüssen weist er das Unvermögen der Syllogistik nach, Schlüsse, die solche Urteile beinhalten, exakt logisch darzustellen und formale Entscheidungsverfahren anzuwenden.

In diesem Zusammenhang scheinen uns einige Bemerkungen zu gewissen Mängeln in der Systematik des Klaus'schen Werkes am Platze zu sein. Für einen breiten Leserkreis wird das Verständnis für so komplizierte logische Verfahren, wie sie die prädikatenlogischen Schlüsse darstellen, sicher erschwert, wenn der Abhandlung dieses Gebietes nicht ein ausführlicher Abschnitt vorangestellt wird, der in systematischer Weise das Urteil als solches auf seine innere Struktur hin, d. h. prädikatenlogisch, analysiert. So gesehen, scheint uns bei der Behandlung des Urteils als Einführung in die eigentliche formallogische Problematik die Beschränkung vorerst auf Urteilsverbindungen

(Aussagenlogik) sinnvoller. Die spezielle Untersuchung des Urteils nach seiner Struktur hätte an späterer Stelle, nämlich als notwendiges Bindeglied zwischen der Darstellung der Lehre vom Begriff und der Lehre vom Schluß — und hier vielleicht in ausführlicherer Form — ihren geeigneten Platz. Zudem wäre eine zusammenfassende Charakteristik sowohl der Unterschiede als auch der Gemeinsamkeiten von klassenlogischer und prädikatenlogischer Interpretation logischer Funktionen vonnöten gewesen. Hieraus hätten sich dann schließlich instruktivere Ausführungen zur Begründung dafür ergeben, weshalb in die Schlußlehre sowohl Elemente der Klassenlogik als auch solche der Prädikatenlogik eingehen.

Schließlich wären tiefergehende Ausführungen darüber erforderlich gewesen, auf Grund welcher logischen Gesetzmäßigkeiten wir berechtigt sind, bestimmte prädikatenlogische Schlüsse aussagenlogisch zu interpretieren, um sie damit formallogisch entscheiden zu können.

Die beiden letzten Kapitel (VII und VIII) sind den deduktiven und reduktiven Methoden gewidmet. Hier wird nachgewiesen, daß streng genommen nur die *deduktiven* Methoden Gegenstand der formalen Logik sind. Zu dieser Auffassung gelangt Klaus, da er das wesentliche Unterscheidungsmerkmal zwischen beiden Methoden darin sieht, ob sie logisch zwingend sind oder nicht. Logisch zwingend sind aber ausschließlich die deduktiven Verfahren, nicht jedoch die reduktiven.

Die Unterscheidung zwischen deduktiven und reduktiven Schlüssen ist ein weiteres Novum in der marxistischen Logik-Literatur. Bisher war es üblich, die Schlüsse nach deduktiven und induktiven zu unterscheiden, wobei unter einem Deduktionsschluß nur der Syllogismus, also ein Schluß *vom Allgemeinen zum weniger Allgemeinen* verstanden wurde, dem dann als einzige andere Arten Induktion und Analogie gegenübergestellt wurden, deren Charakteristikum im Ausgehen vom Besonderen besteht. Wenn auch nicht expressis verbis, so weist der Autor doch implizit nach, daß eine solche Einteilung der Schlüsse einer längst überholten Auffassung der antiquierten Logik entspricht, den heutigen Anforderungen der Wissenschaften jedoch in keiner Weise mehr genügen kann. Der Syllogismus ist nur ein Spezialfall deduktiver, also logisch zwingender Schlüsse. Neben ihm existieren eine Anzahl anderer, ohne deren Gebrauch das heutige wissenschaftliche Denken nicht mehr auskommen kann (z. B. aussagenlogische Schlüsse und Relationsschlüsse). Gleiches trifft auf Induktion und Analogie zu. Neben ihnen existieren eine Reihe anderer reduktiver Schlüsse. Um ihre hervorragende Bedeutung nachzuweisen, genügt ein Hinweis u. a.

auf die Rolle, die die statistischen Gesetzmäßigkeiten in der heutigen Wissenschaft spielen.

Die Unterscheidung von Schlüssen nach ihrem jeweiligen Ausgangspunkt, entweder vom Allgemeinen oder aber vom Besonderen bzw. Einzelnen ist unzureichend, da durch sie nicht alle Arten der Schlüsse erfaßt werden können (z. B. bestimmte aussagenlogische Schlüsse). Des weiteren ist eine solche Einteilung im Sinne der formalen Logik falsch: Die Wissenschaft der Logik untersucht *Gesetzmäßigkeiten* in der strukturellen Anordnung der Gedanken. In bezug auf die Schlußfolgerung sind *gesetzmäßig richtiger* und *logisch zwingender Schluß* ein und dasselbe. Logisch zwingend aber sind nur deduktive Schlüsse, und nur sie gehören streng genommen in das Gebiet der Logik.

Darüber hinaus geht es dem Verfasser bei der Untersuchung der deduktiven Methoden vor allem um die Klärung der fundamentalen Begriffe der Axiomatik. Es ist sein Verdienst, hier erstmals in der marxistischen Logikliteratur einen systematischen Abriß der Axiomatik zu geben. Dies scheint uns um so wichtiger, da dieses Gebiet der Logik bisher völlig von der bürgerlichen Philosophie beherrscht wurde, für die die Axiome in den meisten Fällen im Sinne Kants als erfahrungsunabhängige apriorische Gegebenheiten des Denkens interpretiert wurden, die keinerlei Bezug auf die objektive Wirklichkeit besitzen. Klaus hingegen entwickelt, dem Leninschen Hinweis folgend, daß die logischen Figuren erst durch milliardenfache Wiederholung in der Praxis zu Axiomen wurden, den dialektisch-materialistischen Standpunkt in Fragen der Axiomatik, wobei er sich zugleich gegen die „Evidenzauffassungen“ hinsichtlich der Axiome wendet (S. 291/292). Dabei kommt der Autor auch zu der sehr wichtigen Feststellung, daß das Verhältnis von Axiom und daraus abgeleitetem Lehrsatz kein absolutes ist (S. 293) und es demzufolge keine Urteile gibt, die absolut dafür prädestiniert sind, die Rolle von Axiomen zu spielen. Das wurde implizit schon an anderer Stelle des Lehrbuches demonstriert, wo die sogenannten logischen Grundgesetze (Satz der Identität, Satz des unzulässigen Widerspruchs und Satz des ausgeschlossenen Dritten) unter Zuhilfenahme bestimmter aussagenlogischer Konstanten (Negation, Konjunktion, Disjunktion und Implikation) als Sätze abgeleitet wurden und damit in diesem Gebiet der Logik nicht unbedingt als Axiome zu fungieren brauchen. Klaus verweist darauf, daß es also keine absoluten Vorschriften gibt, nach denen man innerhalb eines bestimmten Wissenschaftsgebietes Urteile als Axiome auszuwählen hat. Für diese innerhalb der Axiomatik wichtige Tatsache, die uns ein Beweis für die

Dialektik und Relativität unserer Erkenntnis zu sein scheint, wäre eine nähere Begründung zu wünschen gewesen.

Das Fehlen eines besonderen Abschnittes über Beweis und Widerlegung begründet Klaus mit Recht folgendermaßen: „Es ist überflüssig, ein besonderes Kapitel über Beweis und Widerlegung anzufügen, wie dies in altmodischen Darstellungen der Logik bisher üblich war. Der Aufbau der Logik von den einfachen Zusammenhängen bis zu den komplizierteren Darlegungen ist zugleich der Aufbau immer komplizierterer und weitreichender Mittel des Beweises und der Widerlegung. Die umfassende und in der Praxis im allgemeinen nicht benötigte Beweistheorie wird im Rahmen der Axiomatik dargelegt“ (S. 329). Die von Klaus gegebene, für die marxistische Literatur neuartige Darstellung des Systems der Logik bedingt geradezu ein neuartiges Herangehen an die Grundproblematik der Logik in ihrer modernen Gestalt. Die dialektisch-materialistische Interpretation des Logischen beschränkte sich bisher im wesentlichen auf die Logik in ihrer aristotelischen Gestalt. Die sogenannte mathematische oder symbolische Logik blieb bisher fast ausschließlich der Interpretation durch den Positivismus und andere Schulen des Idealismus überlassen. Die Klausche Arbeit wird vor allem dadurch als ein modernes *marxistisches* Lehrbuch charakterisiert, daß er nicht bei einer einfachen Darstellung des nur Logischen stehenbleibt, sondern darüber hinaus vorzugsweise im Zusammenhang mit der Behandlung des Gegenstandes der Wissenschaft der Logik, aber auch an vielen anderen Stellen seines Buches, grundsätzlich zur philosophischen Problematik dieser Wissenschaft Stellung nimmt. Dabei macht er wertvolle Ausführungen über das Verhältnis des Logischen zu seiner objektiven Grundlage, über das Wesen des Formalen in der Logik sowie über die Beziehungen von formaler zu dialektischer Logik.

Den Gegenstand der Wissenschaft der Logik bestimmt Klaus wie folgt: „Die Logik hat es also — und das ist unsere erste vorläufige Definition — mit der *allgemeinen Struktur des richtigen Denkens* zu tun. Sie erforscht die Regeln über die Bildung von Begriffen, Urteilen und Schlüssen“ (S. 8). Er verweist darauf, daß die Logik nicht der konkrete Inhalt eines Urteils, Begriffes oder Schlusses interessiert, sondern das, was den verschiedenartigsten Urteilen, Begriffen und Schlüssen gemeinsam ist. Jedes Urteil, jeder Begriff und jeder Schluß vermitteln *konkrete* Wahrheit. Die Logik abstrahiert von diesem jeweiligen konkreten Inhalt. Sie hat allein die allgemeinen Beziehungen zwischen Urteilen sowie die allgemeinen Beziehungen zwischen Begriffen im Urteil bzw.

in Schlußfolgerungen zum Gegenstand, wobei sie untersucht, durch welche Verknüpfung von Urteilen und Begriffen unser Denken zu notwendig wahren neuen Urteilen gelangt. In diesem Sinne sagt der Autor: „Sie (die Logik, A. H. u. K. K.) hat die Wahrheit selbst zum Gegenstand und ist entsprechend die Lehre von den allgemeinsten Gesetzen und Beziehungen der Wahrheit... die vom konkreten Gegenstand unabhängig sind“ (S. 9). Hierauf aufbauend und die Kenntnis des von ihm dargestellten Systems der Logik voraussetzend bestimmt Klaus schließlich unter Anlehnung an Karl Schröter die formale Logik als „die Theorie der logischen Konstanten und der Prädikate beliebiger Stellenzahl und Stufe und ihrer philosophischen Problematik“ (S. 327).

Mit voller Berechtigung verweist der Verfasser auf die philosophisch-einzelwissenschaftliche Doppelnatur der Logik (vgl. S. 15/16) und geht darauf ein, daß, obgleich das logische Denken selbst zwar klassenindifferent ist, es die Wissenschaft der Logik jedoch weitgehend mit philosophischen Fragen zu tun hat, daß sie philosophische Wissenschaft ist und daß sie „seit alters her Schauplatz eines Kampfes zwischen materialistischer und idealistischer Weltauffassung“ ist (S. 16). Diesem Umstand — so scheint uns — trägt die zuletzt erwähnte Definition der Wissenschaft der Logik nicht im genügenden Maße Rechnung. Wenngleich Georg Klaus in den Details seiner Arbeit das Wesen des Logischen vom Standpunkt des dialektischen Materialismus erklärt, läßt die genannte Gegenstandsbestimmung alle nur möglichen philosophischen Konsequenzen zu; der dialektisch-materialistische Standpunkt des Verfassers ist dabei nicht eindeutig zu erkennen.

Eng mit der Bestimmung des Gegenstands der Wissenschaft der Logik im Zusammenhang stehen notwendige Ausführungen des Autors über das Wesen des *Formalen* in der Logik. In Analogie zur Grammatik stellt er fest, daß, ebenso wie die Grammatik von den jeweiligen konkreten Wörtern und Sätzen abstrahiert und allgemeine Regeln für die Beugung von Wörtern sowie für die Bildung von Wörtern und Sätzen formuliert, die Logik von dem jeweiligen konkreten Inhalt der Begriffe und Urteile absieht und nur die allgemeine Struktur richtigen Denkens, d. h. die *Denkformen* untersucht. Klaus sagt: „Formal“ heißt, ... nicht unabhängig vom Inhalt überhaupt, sondern nur unabhängig vom einzelnen, besonderen Inhalt“ (S. 14). Er wendet sich damit gegen solche Auffassungen, die das *Formale* dem *Formalismus* gleichsetzen. Formalismus bedeutet absolute Trennung der Form vom Inhalt des Denkens, einseitige Überbe-

wertung und Verselbständigung der Formen, Negierung der Tatsache, daß der Inhalt die Form bestimmt, und Leugnung des dialektischen Wechselverhältnisses zwischen Form und Inhalt. Demgegenüber betont Klaus: „Die Formen der Logik, die diese Wissenschaft untersucht, existieren aber nicht an und für sich, sondern sind aus der wirklichen Welt abstrahiert“ (S. 14). Auf die für die formale Logik besonders charakteristische Verwendung von Variablen (und deren symbolische Bezeichnungen) eingehend, schreibt Klaus an anderer Stelle: „Von *formaler* Logik sprechen wir eben gerade deswegen, weil hier systematisch Variable verwendet werden. Formale Logik bedeutet also nicht, daß hier von ‚reinen‘ Formen die Rede ist, die unabhängig von den Inhalten existieren; denn diese Variablen beziehen sich stets entweder auf einen bestimmten Gegenstandsbereich oder auf die Gesamtheit der wirklichen Gegenstände. Es sind nicht etwa Formen, die sich nicht auf einen Inhalt beziehen. Es ist auch keinesfalls so, daß die Anwendung von Variablen auf Mathematik und Physik beschränkt wäre, sie spielen indirekt in allen Wissenschaften eine Rolle, auch in den Gesellschaftswissenschaften“ (S. 42).

Jene Strukturformen des Denkens, die das *Formale* in der Logik ausmachen, existieren — und darauf weist der Autor selbst hin — nicht an und für sich, sondern sie widerspiegeln gesetzmäßige strukturelle Zusammenhänge der Dinge und Erscheinungen in der materiellen Welt. Hierbei — so scheint uns — wäre eine tiefgründigere Erklärung der objektiven Grundlage des Logischen im allgemeinen vonnöten gewesen. Es reicht nicht aus, logische Gesetze als „auf Seinsgesetzen beruhend“ zu erklären (S. 387); denn jedem logischen Gesetz liegen zwar Gesetzmäßigkeiten der objektiven Realität zugrunde, doch umgekehrt finden nicht alle Gesetze der objektiven Realität ihren Niederschlag im Denken in Form von entsprechenden formallogischen Gesetzmäßigkeiten. Nur solche gesetzmäßigen Zusammenhänge, die man vielleicht als gesetzmäßige *strukturelle* Zusammenhänge der materiellen Welt bezeichnen könnte, manifestieren sich gedanklich in Gestalt *formallogischer* Zusammenhänge. Diese kritischen Bemerkungen — das sei ausdrücklich betont — beziehen sich allein auf die allgemeinen Ausführungen über den Ursprung des Logischen, denn im einzelnen zeigt der Verfasser sehr wohl auf, welch objektiv-reale Beziehungen gesetzmäßigen logischen Zusammenhängen zugrunde liegen (z. B. objektiv-realer Charakter des Art-Gattungsverhältnisses als Grundlage des Subordinationsverhältnisses von Begriffen usw.).

Hinsichtlich des Charakters der formallogischen Gesetze polemisiert der Autor völlig

zu Recht gegen Bassenge, der in der Konsequenz die Tatsache bestreitet, daß logische Gesetze Widerspiegelung objektiv-realer Gesetzmäßigkeiten sind. Die Überzeugungskraft seiner richtigen Argumentation leidet jedoch darunter, daß er sich terminologisch nicht streng von nichtmarxistischen Auffassungen in der Logik abgrenzt. Hier, wie an anderen Stellen der Arbeit, finden sich öfter die Termini „Ontologie“ und „Seinsgesetze“, die, obwohl seitens des Verfassers im marxistischen Sinne verstanden, sowohl materialistische als auch idealistische Deutungen offen lassen.

Das gesamte Werk Klaus' ist von dem Bestreben durchdrungen, nicht allein das Wesen des Logischen vom Standpunkt des dialektischen Materialismus darzulegen, sondern darüber hinaus den Gegenstand der formalen Logik exakt zu bestimmen und die Wissenschaft der Logik von einer dialektischen Logik abzugrenzen. Hier distanziert er sich von leider weit verbreiteten Versuchen, die formale Logik zu „dialektisieren“. Das Kriterium für die Unterscheidung von formaler Logik und Dialektik sieht Klaus in den sogenannten extensionalen Beziehungen. Unter *extensionalen* Beziehungen versteht er solch allgemeine Zusammenhänge von nicht inhaltlich-konkret bestimmten Urteilen und Begriffen, deren Wahrheit bzw. Falschheit unverändert bleibt, unabhängig davon, welche konkret-inhaltliche Bestimmung die für Urteile bzw. Begriffe gesetzten Variablen auch immer erfahren mögen. Hierin sieht der Verfasser den Gegenstandsbereich der formalen Logik. Alle andersgerichteten Denkbeziehungen, deren Wahrheit oder Falschheit von verschiedenartigen inhaltlichen Bestimmungen abhängig ist, charakterisiert Klaus als *intensionale* Beziehungen. Sie fallen aus dem Gebiet der formalen Logik heraus und werden durch Klaus dem Bereich einer dialektischen Logik zugeordnet.

Wir halten eine solche präzise Bestimmung des Gegenstandes der formalen Logik sowie eine exakte Abgrenzung gegenüber der Dialektik (des Denkens) nicht nur für richtig, sondern für prinzipiell notwendig. Und dies aus zweierlei Gründen: Einerseits können derartige Überlegungen nicht von idealistischen Vertretern in der Logik erwartet werden, da sie bei ihrer erklärlichen Leugnung der objektiven Dialektik folgerichtig die Dialektik des Denkens leugnen müssen. Zum anderen ist im Kreise marxistischer Philosophen leider die Ansicht noch weit verbreitet, man müsse die formale Logik durch eine dialektische Logik „ersetzen“, bzw. die formale Logik habe nur beschränkte Gültigkeit.

Gegenüber idealistischen Verabsolutierungen der Gültigkeit der formalen Logik sowie auch

gegenüber bestimmten nihilistischen Einstellungen zu dieser Wissenschaft, die ihr das hausbackene Alltagsdenken als Gegenstandsreich zuweisen möchten, betont Klaus: „Wenn man gelegentlich in philosophischen Aufsätzen die Bemerkung findet, die Logik sei elementar, so kann man dem zwar — sofern das richtig verstanden wird — zustimmen, man muß ihm jedoch widersprechen, wenn damit gemeint ist, die Logik beschäftige sich nur mit primitivsten und einfachen Formen des Denkens. Die Logik ist insofern elementar, als sie eine überall notwendige, aber nicht hinreichende Voraussetzung eines jeden wissenschaftlichen Denkens ist. Sie ist nicht elementar, wenn unter elementar etwas Primitives, leicht zu Begreifendes, verstanden wird“ (S. 26).

Die Extensionalität zum eigentlichen Kriterium formallogischer Beziehungen und Gesetzmäßigkeiten erklären, ist unseres Erachtens die richtige Lösung dieses Problems und kann als wertvolle Anregung zu weiteren Forschungen auf diesem Gebiet gewertet werden. Wir sind jedoch der Auffassung, daß sich der Bereich, in dem bestimmte Gesetzmäßigkeiten des Denkens, die aus dem Rahmen der formalen Logik herausfallen, untersucht werden, nicht in den intensionalen Beziehungen erschöpft. Uns scheint, daß das Merkmal der *Intensionalität* gewisser Zusammenhänge nur eines der vielen Spezifika darstellt, die durch die Wissenschaft von der Dialektik des Denkens erfaßt werden. Wir begründen diesen unseren Einwand nur andeutungsweise damit, daß im Sinne der Klaus'schen Intensionalitätsthese solche Gesetzmäßigkeiten wie sie der Bewegung und Veränderung der Gedanken, bestimmter Übergänge, bestimmter Wechselbeziehungen im Denken usw. zugrunde liegen, nicht erfaßt werden können. Ungeachtet dessen stehen wir auf dem Standpunkt, daß Klaus mit seinem Hinweis auf intensionale Beziehungen im Denken einen wesentlichen Beitrag zur Klärung des Verhältnisses von formaler Logik und Dialektik geleistet hat.

Insgesamt läßt sich sagen: Die Klaus'sche „Einführung in die formale Logik“ ist die erste Arbeit dieser Art, die den Anforderungen, die gegenwärtig vom marxistischen Standpunkt an ein Lehrbuch der Logik gestellt werden müssen, im wesentlichen gerecht wird. Wenn auch die Thematik der formalen Logik durch den Charakter dieser Arbeit als Einführung vom Autor selbst notwendigerweise von vornherein begrenzt wird, so gibt Klaus doch einen umfassenden Einblick in das System der Logik auf ihrer heutigen Entwicklungsetappe. Schon dieser Umstand läßt das vorliegende Lehrbuch als geeignet erscheinen, wesentlich zur Erhöhung der Qualität der Lehre und des Studi-

ums der Logik beizutragen, wenngleich das Verständnis bestimmter Abschnitte der Arbeit für einen breiteren Leserkreis weitgehend gefördert worden wäre, hätte sich der Verfasser nicht all zu stark nur auf Demonstrationsmaterial aus den Naturwissenschaften und aus der Mathematik gestützt.

Die philosophisch-erkenntnistheoretische Begründung des Formallogischen und seiner Gesetzmäßigkeiten — eine durchgängige Linie der Klaus'schen Arbeit — ist besonders bemerkenswert. Damit grenzt sich der Autor inhaltlich von formalistischen, logizistischen und positivistischen Strömungen in der Logik ab und entwickelt den marxistischen Standpunkt in den philosophisch-theoretischen Grundproblemen der Logik. Auf diese Weise trägt die Arbeit dazu bei, ein Gebiet aus dem Bereich der modernen Wissenschaften, das bisher fast ausschließlich vom Idealismus aller Spielarten beherrscht wurde, der marxistischen Forschung zu erschließen. Darüber hinaus polemisiert der Autor gegen bisher noch weit verbreitete nihilistische Auffassungen in Fragen der formalen Logik. So richtig und notwendig es ist, im Kreise der marxistischen Philosophen Auseinandersetzungen mit dem Ziel zu führen, der Logik ihre entsprechende Stellung im System der Wissenschaften zu sichern, kann dies jedoch nicht die erstrangige Aufgabe sein. Gerade in einer marxistischen Darstellung der Wissenschaft der Logik kommt der Auseinandersetzung mit feindlicher Auffassung hervorragende Bedeutung zu. Hier jedoch scheint uns eine wesentliche Schwäche der Klaus'schen Arbeit zu liegen: Während einerseits die Polemik eben gegen jene nihilistischen Auffassungen im marxistischen Lager — speziell gegen Fogarasi — fast durchgängig geführt wird, legt der Autor andererseits zwar den dialektisch-materialistischen Standpunkt zu den Grundfragen der Logik positiv dar, läßt aber dabei die unseres Erachtens unerläßliche prinzipielle Kritik an Vertretern der Logik im antimarxistischen Lager weitgehend vermissen.

Über die Darstellung der Wissenschaft der Logik und ihre praktische Nutzenanwendung sowie ihre philosophisch-theoretische Interpretation hinaus gibt Klaus eine Vielzahl wertvoller Hinweise und Anregungen zu einer präziseren Bestimmung des Gegenstandes der formalen Logik, zur Klärung des Verhältnisses von formaler Logik und Dialektik und zur Klärung der logischen Gesetzmäßigkeiten zugrunde liegenden objektiv-realen Gesetzmäßigkeiten, die die weiteren Forschungsarbeiten und Diskussionen auf diesem Gebiet sicherlich sehr befruchten werden. In diesem Sinne ist das Werk über seinen unmittelbaren Nutzen als wertvolles Handbuch für Lehre und Studium hinausgehend als ein

sehr bemerkenswerter Beitrag zur Logikdiskussion sowie zur Bereicherung des Bestandes der marxistischen philosophischen Literatur zu begrüßen.

Alfred Händel und Klaus Kneist (Berlin)

Karl Jaspers: DIE ATOMBOMBE UND DIE ZUKUNFT DES MENSCHEN. Piper-Verlag, München 1958. 506 Seiten.

Am 28. September 1958 wurde in der Paulskirche zu Frankfurt am Main der sogenannte „Friedenspreis des deutschen Buchhandels“ an den bekannten Existenzphilosophen Karl Jaspers vergeben. Der Verleihung eines Friedenspreises kommt stets eine große Bedeutung zu. Soll er doch eine Auszeichnung sein für Bemühungen, denen im weltweiten Bestreben um die Bewahrung des Friedens ein ausschlaggebender Wert zuzuerkennen ist. Im Blickpunkt der gesamten öffentlichen Meinung wird der Preisgekrönte als ein Beispiel hingestellt, auf das zu orientieren der Sache des Friedens dienlich sei.

Wie aber, wenn im Namen des Friedens zwischen den Völkern Unfriede gesät, wenn im Namen des Friedens mittelbare und unmittelbare Kriegsvorbereitung begünstigt, wenn im Namen des Friedens die Atombombe zu einem unabsehbaren und somit völkerrechtlich legalisierten Mittel der Politik erklärt wird? Dann bleibt nichts übrig, als vor die Öffentlichkeit zu treten, um in sachlicher, jedem Menschen guten Willens einleuchtender Beweisführung — wenn auch nicht ohne innere Ergriffenheit — den Mißbrauch, der mit der edelsten Zielsetzung menschlicher Lebensführung getrieben wird, aufzudecken.

Zugrunde gelegt wird der nachfolgenden Beweisführung das 506 Seiten umfassende, preisgekrönte Buch „Die Atombombe und die Zukunft des Menschen“ von Karl Jaspers sowie die Rede, die er beim Empfang des Preises gehalten hat. Verfahren wird nach Regeln, die ihren Ursprung in der wissenschaftlichen Arbeitsweise haben. Zum Handwerkszeug eines Wissenschaftlers, insbesondere eines Philosophen, gehören die Bücher jener Autoren, die sich zum gleichen Gegenstand geäußert haben, mit dem auch er sich beschäftigt, sei es, daß er sich bei ihnen belehrt, sei es, daß er sich kritisch mit ihnen auseinandersetzt. Das Literaturverzeichnis, das Jaspers seinem Buch beigegeben hat, erstreckt sich über drei Druckseiten und führt ca. 75 Publikationen an, ist also sehr umfangreich. Auffällig ist allerdings, daß es keine einzige marxistische Schrift zum Friedensproblem, keine der grundlegenden Arbeiten Lenins, ganz zu schweigen von den Ma-

terialien des XX. Parteitags der Kommunistischen Partei der Sowjetunion nennt. Das könnte nur dann als unerheblich bezeichnet werden, wenn im Buche selbst auf die marxistische Meinung zum Friedensproblem nicht eingegangen worden wäre. Freilich fragt man sich, ob die Häufung von Entstellungen, Verdrehungen und bössartigen Unterstellungen überhaupt noch als ein Eingehen auf die sachliche Problematik bewertet werden kann. Aber die Entscheidung hierüber liegt nicht mehr ausschließlich beim Leser, nachdem die Absicht des Verfassers kundgetan ist. Und Jaspers, darüber kann gar kein Zweifel bestehen, beachtete, den Marxismus-Leninismus ideologisch anzugreifen, aber, wie gesagt, ohne jegliche theoretische Unterrichtung. Sicherlich würde der gleiche Jaspers jeden Studenten, der bei ihm ein Examen über, sagen wir, Kant ablegen wollte, durchfallen lassen, müßte er feststellen, daß der Betreffende keine Zeile von Kant gelesen hat.

Im Buch von Jaspers findet man auf Seite 162 die Behauptung, daß die kommunistische Welt ihr politisches Tun verbergen könne. Aber was ihm so verborgen erscheint, kann er doch jederzeit programmatisch formuliert im marxistischen Schrifttum nachlesen. Dabei müßte ihm die Einheit von Theorie und Praxis förmlich in die Augen springen. Es handelt sich also einwandfrei um eine Entstellung, um die Rückverwandlung des Kommunismus in ein Gespenst. Auf Seite 384 findet sich die Angabe, daß Marx ein Totalwissen vom Geschichtsprozeß zu besitzen glaubte. Aber das bedeutet, daß Marx versucht hätte, das Denkschema des mechanischen Materialismus, wie es etwa in der Vorstellung des Laplaceschen Dämons eine Zeitlang im naturwissenschaftlichen Denken Platz gegriffen hatte, in das Be greifen des historischen Prozesses zu übertragen. Das ist eine solche Verdrehung der marxistischen Auffassung, wie sie nur gänzlicher Unkenntnis zu entspringen vermag. Auf Seite 221 wird das Verhalten der Vereinigten Staaten von Amerika und das der Sowjetunion in der Frage der Abschaffung der Atombomben als völlig gleichförmig ausgegeben, und es wird von einer Weigerung beider Seiten gesprochen, die Bomben bedingungslos abzuschaffen. Aber das ist eine Unterstellung, denn damit werden die immer erneut wiederholten, dokumentarisch belegten Anstrengungen der Sowjetunion, die Ächtung der Atombombe zu erreichen und die vorhandenen Vorräte zu vernichten, unterschlagen und negiert, ebenso wie die Tatsache, daß es eben gerade die derzeit führenden Politiker der Vereinigten Staaten gewesen sind, die sich diesen Vorschlägen hartnäckig stets widersetzt haben. Außer nach jeglichen so-

wjetischen Materialien wird man ferner, sowohl im Literaturverzeichnis als auch im Buch selbst, vergeblich nach Kenntnissen über die Weltfriedensbewegung und den Weltfriedensrat suchen.

Bereits nach dem bisher Dargelegten dürfte es nicht als ungerechtfertigt erscheinen, wenn gegen Jaspers der Vorwurf erhoben wird, daß er es an der zu fordernden wissenschaftlichen Gründlichkeit hat mangeln lassen. Das ist ein besonders schwerwiegender Vorwurf, weil es ein so lebenswichtiges Problem ist, um das es hier geht. Der von ihm auf Seite 221 formulierte Satz: „Auch die totalitäre Welt ist von der Sorge um das Dasein der Menschheit ergriffen“, besagt nämlich nicht, wie es den Anschein erwecken könnte, daß der Politik des sozialistischen Teils der Welt Friedensimpulse innewohnten. Ganz im Gegenteil muß er aus dem Gesamtzusammenhang des Buches vielmehr etwa folgendermaßen interpretiert werden: Da die Vertreter des Marxismus-Leninismus keinerlei brauchbare Vorschläge zur Lösung des Friedensproblems anzubieten hätten, ungeachtet ihrer Sorge um das Dasein der Menschheit aber von einer bedrohlichen Sucht zur Aggressivität besessen seien, — den hierbei entstehenden groben Widerspruch klärt er nirgendwo auf! — muß die Atombombe grundsätzlich als Einschüchterungsmittel bejaht werden.

Jaspers bedarf, so ungeheuerlich wie das klingt, der mangelnden wissenschaftlichen Gründlichkeit (wie sich auch später noch am Beispiel Albert Schweitzers zeigen wird), um sich zum Fürsprecher der Beibehaltung einer Atombombenpolitik zu machen, obwohl er, wiederum so ungeheuerlich das klingt, sich darüber klar ist, daß das bedeutet, jeden Augenblick mit dem Ausbruch der atomaren Katastrophe rechnen zu müssen, wie er u. a. auf den Seiten 227 und 228 unumschränkt eingesteht. Nimmt man nun noch hinzu daß er auf Seite 47 wörtlich schreibt: „Daher ist in der gegenwärtigen Situation nicht zu verwerfen, was man als wider den Friedenszustand gerichtet erkennt“ (! ! !), so besitzt man jetzt eine gewisse schauerliche Ahnung, welche Voraussetzungen erfüllt sein müssen, damit jemand in heutigen Westdeutschland als Anwärter für einen sogenannten Friedenspreis in Betracht kommt.

Was alles von uns bisher vorgebracht wurde, scheint durch einen Satz im Vorwort von vorn herein durch Jaspers selbst entkräftet. Da Jaspers ihn offensichtlich sehr ernst vorbringt, soll er von uns mit dem gleichen Ernst aufgegriffen und keineswegs unterschlagen werden, zumal die Sache des Friedens keinerlei Unredlichkeit verträgt. Dieser Satz, er steht auf Seite 6, lautet: „Der Leser darf sich nicht fangen lassen von einzelnen auf dem Wege

vorkommenden Aussagen.“ Es ist das Recht eines jeden Autors, durch Hinweise möglichen Fehlinterpretationen seiner Gedanken vorzubeugen, und insofern bleibt es auch Jaspers unbenommen, gleich anfangs darauf aufmerksam zu machen, daß er zwar auf den folgenden 500 Seiten beabsichtigt, einzelne politische Aspekte abzuhandeln, jedoch nicht wünscht, daß daraus politische Schlußfolgerungen gezogen würden. So weit ganz gut. Jedoch brauchen wir von uns nicht mehr zu verlangen, als Jaspers selbst zu halten bereit ist. Da er den Friedenspreis nicht zurückgewiesen hat, mit dessen Verleihung doch zweifelsohne politische Schlußfolgerungen verbunden waren, ist es nicht mehr als recht und billig, was der einen Seite zugestanden wird, auch der anderen zugestehen. Dabei möchte ich sogar noch behaupten, daß die Verleiher besagten Preises, wie auch eine bestimmte, regierungsamtlicherseits gelenkte öffentliche Meinung in Westdeutschland den Sinn der von uns bisher angeführten Belege ebenso gut verstanden hat wie wir selbst. Der Unterschied besteht lediglich darin, daß sie diese Äußerungen positiv bewerten, was wir für eine Schande halten, wohingegen wir mit aller Entschiedenheit ihre Inhumanität anprangern.

Was nun Jaspers selbst betrifft, so hat er sich in seiner Frankfurter Rede völlig eindeutig zur Atombombenpolitik des Bonner Kanzlers bekannt, womit er lediglich die Berechtigung der von uns gezogenen politischen Schlußfolgerungen auf seine Weise bestätigt hat.

Nun erwartet Jaspers alles von der Wandlung des Menschen, wenn der Weltfrieden erreicht werden solle. Aber er hält keine Umschau nach gewandelten Menschen. Er, der in seinen Büchern so viel von Kommunikation und ihrer unbedingten Notwendigkeit spricht, hat, allen seinen schriftlichen Zeugnissen zufolge, niemals auch nur den Versuch unternommen, mit einem Kommunisten in Kommunikation zu treten. Er hat immer nur geschmäht. Zeigte sich als Folge harmlose Naivität, so wäre das vielleicht noch zu ertragen. Aber leider, so kommt man nicht umhin zu vermuten, trübt ihm blinder Haß die Sicht. Wie kann es sonst dahin gelangen, daß er auf Seite 56 an Kant rühmt, daß dieser von der Französischen Revolution sagte: „So etwas vergißt sich nicht mehr“? Aber um wieviel mehr heute das Gleiche von der Großen Sozialistischen Oktoberrevolution zu sagen ist, und zwar im gleichen Kantischen Sinne der Anerkennung des Freiheitskampfes und der daraus ersprißenden Folgen, das bemerkt Jaspers nicht, obwohl es einen diesbezüglichen Hinweis des von ihm so hochverehrten Max Weber gibt. Oder, wie kann es

dahin kommen, daß Jaspers auf Seite 179 säuberlich die Zeit zwischen 1933 und 1945 in eine nur diktatorische und eine die letzten sieben Jahre währende totalitäre unterteilt? Ist es vorstellbar, daß ihm hier das 1938 über seine Schriften verhängte Veröffentlichungsverbot zum Maßstab wird, obwohl doch Buchverbote, Brandstiftung, Menschenjagen und Menschenmorde, Judenverfolgungen, Konzentrationslager seit Beginn des Jahres 1933 zur allseits geübten politischen Praxis in Deutschland gehörten? Seinen Auffassungen zufolge ist ja auch Spanien heute nicht totalitär, weil es nämlich zum Abendland gehört, woraus hervorgeht, daß, hätte es 1933 schon Atombomben gegeben, das nichttotalitäre Hitlerdeutschland auf Grund seiner Zugehörigkeit zum Abendland, d. h. auf Grund seines Antibolschewismus, berechtigt gewesen wäre, die gleiche Atombombenpolitik zu betreiben, wie sie Adenauer heute verfolgt. Das nenne ich doch eine seltsame nachträgliche Sanktionierung des Hitlerfaschismus, die aber den Herren Dr. Bräutigam, Dr. Taubert, Reinefarth, Kanter usw. usf. sehr angenehm in den Ohren klingen dürfte!

Von mangelnder wissenschaftlicher Gründlichkeit — und ich will nicht entscheiden, ob hier eine bewußte Unterlassung vorliegt — zeugt auch das völlige Übergehen alles dessen was der Friedensnobelpreisträger Albert Schweitzer zu dem von Jaspers angeschnittenen Thema gesagt hat. Freilich stehen die Meinungen von Jaspers und von Schweitzer in dieser Frage einander diametral entgegen. Während Jaspers vorschlägt, bis an die äußerste Grenze der Rüstung zu gehen, hat Albert Schweitzer in seiner Rede bei der Entgegennahme des Nobel-Friedenspreises am 4. November 1954 in Oslo zum Ausdruck gebracht, daß die Völker die äußerste Grenze der Entspannungsmöglichkeit wahrnehmen sollten. Jaspers hält friedliche Koexistenz, Neutralität, atomwaffenfreie Zone, Einstellung der Versuchsexplosionen, Verzicht auf Atomwaffen für unannehmbare Einfälle und ungangbare Wege. Albert Schweitzer hat in seinen drei Appellen vom April 1958 klipp und klar erklärt: „Die Menschheit ist durch die Versuche gefährdet. Die Menschheit verlangt ihr Aufhören. Sie hat das Recht dazu.“ Er hat ferner gesagt: „Eine merkwürdige Haltung in der Frage des Verzehrs auf Atomwaffen nimmt Amerika ein.“ Er hat schließlich festgestellt, daß atomare Bewaffnung die Wiedervereinigung Deutschlands unmöglich macht. Albert Schweitzer ist hierin unwiderlegbar. Jaspers tritt für Wiedervereinigung mit Atomwaffen ein. Warum setzt sich Jaspers nicht mit Schweitzer auseinander?

Sollte es denkbar sein, daß Jaspers gar nicht über den Frieden spricht, daß ihm klar ist, daß die Atombombe den Frieden ausschließt? Ich

bin allerdings der Meinung, daß dies der Fall ist und lege auch den Titel seines Buches dahingehend aus, weil ich mich frage, warum Jaspers es „Die Atombombe und die Zukunft des Menschen“ und nicht „Die Atombombe und die friedliche Zukunft des Menschen“ genannt hat. Das bedarf jedoch einer näheren Erläuterung. „Wir alle wollen den Frieden“, sagte Jaspers in seiner Frankfurter Rede. Das ist unbezweifelbar so. Zum erstenmal in der Geschichte des Krieges ist eine Situation eingetreten, in der die Kriegsanstifter und Kriegshetzer in ihrer Skrupellosigkeit, aus der heraus sie Jahrhunderte hindurch die Völker bluten ließen, ohne selbst Schaden zu erleiden, durch die Atombombe gehemmt werden, weil sie nunmehr keinen Krieg mehr ohne unmittelbare Lebensgefahr für sich selbst auslösen können. Aber, und das muß doch bedenklich stimmen, dieser Umstand veranlaßt sie keineswegs, beschleunigt jene Schritte einzuleiten, die zur Beseitigung jeglicher Kriegsgefahr führen. Ganz im Gegenteil. Sie greifen neuerdings zum Buche von Jaspers und werden zwangsläufig in der Auffassung gestärkt, daß man unter diesen neuen Verhältnissen eben die Möglichkeit einer Austilgung des Menschengeschlechts durch die Atombombe in Betracht zu ziehen habe. Sie überzeugen sich bei Jaspers davon, daß man nicht den Frieden, sondern als Bedingung des Frieden jene Freiheit zu fordern habe, die, wie es auf der Seite 270 seines Buches wörtlich heißt, jedem Atomphysiker nach Beendigung seines Studiums „die freie Entscheidung, was er mit seinen Kenntnissen machen will“, zugesteht. Es erweist sich einwandfrei, daß die absolute Freiheit der Existenzphilosophie jede vernünftige Erwägung geistig terrorisiert und sich derart in der Tat als ein ideologischer Ausdruck jenes politischen Terrors darstellt, der bei sich Neger schindet, Synagogen niederbrennt, aufrechte Friedensfreunde der unamerikanischen Tätigkeit bezichtigt, und der tausende von Kilometern von seinen eigenen Staatsgrenzen entfernt, auf fremden Territorien, sei es auf Taiwan, in Westberlin, im Libanon oder sonstwo Kriegshändel anzuzetteln sucht, ausgerüstet mit atomaren Waffen. Indem Jaspers also das, was er als „Freiheit“ bezeichnet, zur Vorbedingung des Friedens macht, wenn er in Frankfurt ausdrücklich betonte „Erst die Freiheit, dann der Friede in der Welt“, gibt er zu erkennen, daß ihm die Atombombe wichtiger ist als der Friede. Denn die Forderung nach dem Frieden schließt die Abschaffung der Atombombe in sich ein, die Forderung nach der „Freiheit“ beinhaltet bei Jaspers die Beibehaltung der atomaren Bewaffnung. Welches groteske Afterbild angeblicher Freiheit, das die Freiheit der Abschaffung der atomaren Be-

waffnung nicht zugesteht!

Es ist die Vision des Großinquisitors, die einem in den Sinn kommt, des Großinquisitors, wie ihn Dostojewski in seiner gleichnamigen Erzählung, die seinem Roman „Die Brüder Karamasow“ eingefügt ist, geschildert hat. Diesen Großinquisitor läßt Dostojewski sich selbst jene ideologischen Machtmittel eingestehen, durch die er die Gewissen der von ihm geistig Beherrschten knechtet. Es sind dies das Wunder, das Mysterium und die Autorität. Und so, wie bei Dostojewski der Großinquisitor den Christus aus seinem Hause verweist, so verweigert Jaspers den vernünftigen Erwägungen von Albert Schweitzer Stimme und Gehör. Jaspers ist der ins Philosophische überetzte Großinquisitor. Jaspers befürwortet die Atombombenpolitik, insbesondere auch Westdeutschlands, indem er die Hoffnung auf ein Wunder verbreitet. Das von ihm erhoffte Wunder ist der innere Zusammenbruch des sozialistischen Weltlagers. Sonderbar daran ist nur, daß er sich doch offenbar einbildet, daß die Atombombendrohung unbedingt erforderlich ist, weil es sonst zu keinem Zusammenbruch käme! Also scheint er doch wenig von der inneren Anfälligkeit dieses Lagers zu halten. Darin täuscht er sich nun fraglos nicht und es stellt sich heraus, daß er an das von ihm selbst verbreitete Wunder ernsthaft nicht einmal glaubt. Auch der Großinquisitor bei Dostojewski glaubt nicht an Wunder. Was aber soll dann die Atombombe? Sie soll das imperialistische System vor dem bösen Kommunismus schützen. Darin kommt nun nichts anderes zum Ausdruck als die stillschweigende Einsicht von der schwerwiegenden inneren Krise, in die der Imperialismus durch die weltpolitische Entwicklung geraten ist. Man denke sich eine kleine Gruppe von Menschen, die sich vor allen übrigen dadurch zu schützen sucht, daß sie mit der gemeinsamen Vernichtung aller droht. Wie elend muß es dieser Gruppe von Menschen gehen, daß sie danach trachten, in ihren eigenen Untergang alle übrigen mit hineinzuziehen! Aber Jaspers weiß wohl, daß den vom Imperialismus vergewaltigten Menschen durchaus nicht der Sinn nach Selbstmord steht. Es ist nur eine verschwindend kleine Gruppe von Ausbeutern, die alles aufs Spiel zu setzen gewillt sind, weil es mit ihnen nicht so weitergehen kann, wie es bisher ging. Die überwiegende Mehrheit denkt vernünftig. Sie weigert sich strikt, Jaspers zuzustimmen, wenn er verkündet: „Besser noch wäre es, mit der Vernunft wissend unterzugehen . . .“ (S. 490).

Deshalb bietet er ihnen auf den nun folgenden letzten Seiten das Mysterium an. Das ist das Vertrauen in das Übervernünftige. Aber wie soll jemandem, der etwas auf Vernunft hält, der Mut zum Übervernünftigen erwachsen, wenn

er von Jaspers des langen und des breiten auseinandergesetzt bekommt, wie problematisch es sich angeblich bereits mit der Vernunft verhält? Dann liegt es doch wirklich näher, die sogenannte Vernunft von Jaspers als Unvernunft zu erkennen, und sich den Einsichten wahrer Vernunft zuzuwenden. Dann nämlich fällt es auch nicht mehr schwer, die Autorität zu durchschauen, die Jaspers meint, wenn er auf S. 270 den 18 Göttinger Atomphysikern zum Vorwurf macht, daß sie der „Autorität politischer Weisheit“ nicht Genüge geleistet hätten. Es ist dies, worüber Jaspers selbst übrigens nicht den geringsten Zweifel läßt, die Autorität der NATO! Im Namen dieser Autorität denkt Jaspers und äußert er sich, nicht im Namen des Friedens. Daher polemisiert er nicht nur gegen die 18 Göttinger Atomphysiker, sondern auch gegen den Pazifismus und gegen Gandhi. *So sucht er geistig auch noch die letzten Möglichkeiten einer Gewissensregung gegen den Atombombenwahnwitz polemisch abzutöten.*

In seiner philosophischen Autobiographie hat Jaspers gesagt: „Was eine Philosophie ist, zeigt sie in ihrer politischen Erscheinung.“ Hier endlich einmal spricht er die Wahrheit. Die politische Erscheinung aller Philosophen, die bewußt den Sozialismus bekämpfen, ob sie nun Nietzsche oder anders hießen, war stets eine Lebenslüge. Jaspers hat sie alle bei weitem übertroffen. Er hat nicht einmal mehr eine Lebenslüge anzubieten. Er preist die politische Erscheinung des Selbstmords der Gesellschaft an und nennt das „Freiheit“. Er bedenkt nicht nur seinen eigenen Tod, sondern versucht, das gleich für alle mitzubestimmen. Aber nicht etwa den natürlichen, sondern den gewaltsamen durch die Atombombe.

Es schadet nichts, einmal eine Weile in den tiefen Abgrund geschaut zu haben, in den ein Ideologe jener Klasse versinkt, deren Menschenverachtung und Menschenhaß, wenn er sich nicht mehr in der Ausbeutung anderer Menschen austoben kann, rachsüchtig sich ausdenkt, dann die ganze Menschheit kaltblütig in einem Ozean des Grauens untergehen zu lassen. Wenn Herr Jaspers mir ein einziges Zeugnis aus dem marxistisch-leninistischen Schrifttum anzugeben imstande ist, wo mit dem Gedanken der Vernichtung der Menschheit auch nur als bloßem Gedankenexperiment gespielt wird, dann will ich mich gern geschlagen geben.

Ich meine, der Nutzen eines solchen Blicks in den Abgrund tiefsten moralischen Verfalls besteht darin, uns um so klarer bewußt werden zu lassen, wie wir allen Grund haben, den Kopf hoch zu tragen und stolz zu sein. Von Massenmördern geschmäht zu werden, ist Ehre. Gut ist, daß sie sich zu erkennen geben müssen, bevor sie loszuschlagen beginnen konnten.

Sie werden deswegen scheitern, weil die Menschen sich jederzeit berefinden werden, mitzuplanen, mitzuarbeiten und mitzuregieren für ein friedliches Leben der Völkerfreundschaft, allen Menschen zur gegenseitigen Freude und zum gegenseitigen Nutzen.

Georg Mende (Jena)

Ludwig Feuerbach: DAS WESEN DES CHRISTENTUMS. Herausgegeben von Werner Schuffenhauer. Akademie-Verlag 1956. 2. Bd.

Lenin hat den bekannten Satz geprägt: „Es wäre irrig zu glauben, daß es genüge, sich die kommunistischen Losungen, die Schlußfolgerungen der kommunistischen Wissenschaft anzueignen, ohne sich jene Summe von Kenntnissen zu eignen zu machen, deren Ergebnis der Kommunismus ist.“ (W. I. Lenin, Ausgew. Werke in 2 Bdn. Bd. II. S. 783). Diese Ausführungen Lenins tragen programmatischen Charakter. Es ist unmöglich, zu einem vertieften Verständnis unserer Weltanschauung zu gelangen, ohne sich mit ihrer Vorgeschichte vertraut zu machen. Die marxistische Philosophie ist nicht vom Himmel gefallen, sondern ist Resultat der Geschichte der Philosophie im Sinne der Aufhebung aller Philosophie im dialektischen und historischen Materialismus. Analog ist die Geschichte überhaupt nicht schlechthin eine Geschichte von Klassenkämpfen, sondern sie ist die Geschichte dieser Kämpfe unter dem Gesichtspunkt der schließlichen Aufhebung der Klassen in der klassenlosen Gesellschaft. Daraus resultiert, daß das Studium der Geschichte im allgemeinen, der Geschichte der Philosophie im besonderen, keine weltfremde Oase des Rückzugs vom ideologischen Klassenkampf sein kann, sondern ein Teil dieses Kampfes darstellt, ein Baustein zur sozialistischen Revolution auf den Gebieten der Ideologie und Kultur bedeutet. Geschichte der Philosophie ist vor allem zweierlei: Sie ist erstens die Geschichte der im Kampf des Materialismus mit dem Idealismus und der Dialektik mit der Metaphysik sich allmählich herausbildenden methodischen und theoretischen Voraussetzungen und einzelnen Elemente der wissenschaftlichen Weltanschauung, und sie ist in Einheit damit zweitens die Geschichte des Kampfes der philosophischen Anschauungen miteinander als theoretischer Ausdruck der Klasseninteressen. Wird Geschichte der Philosophie auf dieser Grundlage betrieben, dann stellt sie eine durchaus wirksame Waffe in der Auseinandersetzung mit den Verfallsprodukten der imperialistischen Ideologie der Gegenwart dar und dient gleichzeitig zur Schulung des dialektisch-materialistischen theoretischen Denkvermögens, welches bekanntlich, wie Engels ausführt, nur der An-

lage nach eine angeborene Eigenschaft der Menschen ist. Diese Anlage muß ausgebildet und entwickelt werden, wobei nicht zuletzt das Studium der Geschichte der Philosophie wertvolle Hilfestellung leistet.

Will man Geschichte der Philosophie unter dieser Zielstellung ernsthaft betreiben, dann sind als erste Voraussetzung exakte, saubere Texte nötig, die uns das Gedankengut der Denker der Vergangenheit in unverfälschter, wissenschaftlich einwandfreier Ausgabe zugänglich machen. Die bürgerliche philosophiegeschichtliche Textbearbeitung hat auf diesem Gebiet zweifellos einige Verdienste. Diese Verdienste sind jedoch weitaus geringer, als es angesichts der ungeheuren Fülle des bearbeiteten philosophiegeschichtlichen Quellenmaterials scheinen mag. Die Leistung der herkömmlichen bürgerlichen Textausgaben liegt in erster Linie darin, daß die wichtigsten philosophiegeschichtlichen Texte in einigermaßen moderner Ausgabe überhaupt vorhanden sind. Sieht man sich diese Ausgaben und die Schwerpunkte der Herausgebertätigkeit etwas genauer an, dann ändert sich sofort das Bild. Einmal können die Herausgeber der großen Ausgaben der Klassiker der deutschen Philosophie (Rosenkranz, Cassirer, Medikus, Glockner, Hoffmeister — um nur einige zu nennen) bei der Bearbeitung der Texte natürlich nicht über den Schatten ihrer philosophischen Schulzugehörigkeit springen, zum anderen ergeben sich aus dieser Tatsache bestimmte Schwerpunkte der Herausgebertätigkeit, die durch die Interessen bürgerlicher Ideologie in letzter Instanz bestimmt werden, denn auch die Veröffentlichung philosophiegeschichtlicher Quellen ist eine Form des ideologischen Klassenkampfes. Während etwa bei Kant von Generationen von Neukantianern eine Kantphilologie getrieben wurde, die an Silbenstecherei grenzt, haben wir bis zum heutigen Tage z. B. noch keine kritische Gesamtausgabe der Schriften Fichtes. Am sträflichsten wurde die Pflege des Erbes vernachlässigt, das uns die zwar spärliche, aber immerhin vorhandene Tradition des Materialismus in der deutschen Philosophie hinterlassen hat.

Ein charakteristisches Beispiel hierfür ist Feuerbach. Von seinen Schriften existieren bisher zwei Gesamtausgaben: die von Feuerbach selbst herausgegebenen sämtlichen Werke und die Gesamtausgabe von W. Bolin und F. Jodl, 10 Bände, Stuttgart 1901–1911. Abgesehen davon, daß beide Ausgaben nicht vollständig sind, weichen sie auch stark voneinander ab und die Bolin-Jodlsche Ausgabe ist nicht nur orthographisch verbessert, sondern auch stilistisch frisiert. Selbst Überweg muß zugeben, daß sie nicht „streng wissenschaftlich“ sei und in An-

ordnung und Aufbau erhebliche Mängel aufweise. Angesichts dieser Sachlage ist es zu begrüßen, daß die Arbeitsgruppe Philosophiehistorische Texte in der Deutschen Akademie der Wissenschaften begonnen hat, mit diesen negativen Traditionen bürgerlicher Verfälschung der Geschichte der Philosophie zu brechen. Auf der Grundlage der Methode des historischen Materialismus sind eine Anzahl von Vorhaben (u. a. — soweit uns bekannt — auch Kant und Fichte) in Bearbeitung, von denen als erstes, vielversprechendes Ergebnis die zweibändige Ausgabe von Feuerbachs „Wesen des Christentums“ vorliegt.

Der Herausgeber Schuffenhauer tut gut daran, die Veröffentlichung von Schriften Feuerbachs mit diesem Hauptwerk des Denkers zu beginnen. Es hätte im Grunde schon viel früher erscheinen müssen, und die Qualen des Geburtsprozesses waren recht langwierig. Immerhin ist es nunmehr seit einem längeren Zeitraum erhältlich und dürfte auf die Dauer gesehen seine Wirkung nicht verfehlen.

Es ist hier nicht der Platz, allgemein Bekanntes über Feuerbachs Bedeutung für die Herausbildung der wissenschaftlichen Weltanschauung des Proletariats, für den Übergang Marx' und Engels' vom revolutionären Demokratismus zum Kommunismus zu wiederholen. Nur auf etwas muß immer wieder hingewiesen werden: Feuerbach gehört auch gegenwärtig noch zu den aktuellen, in der Auseinandersetzung mit religiöser Ideologie bedeutsamen Denkern. Sein „Wesen des Christentums“ stellt die bis zum heutigen Tage diffizilste und sachkundigste Kritik der christlichen Religion dar, die wir besitzen. Natürlich hat Feuerbachs Religionskritik Grenzen, die aus seiner anthropologischen materialistischen Grundlage resultieren und die Marx präzise in den Feuerbachthesen und der Deutschen Ideologie gekennzeichnet hat. „Soweit Feuerbach Materialist ist“, heißt es bekanntlich da, „kommt die Geschichte bei ihm nicht vor, und soweit er die Geschichte in Betracht zieht, ist er kein Materialist. Bei ihm fallen Materialismus und Geschichte ganz auseinander.“ (Marx/Engels: Die Deutsche Ideologie. Berlin 1953. S. 43.) Ist man sich jedoch über diese historische bedingten Grenzen der Methode und der Ergebnisse Feuerbachs im klaren, d. h. geht man kritisch an sein Hauptwerk heran, dann stellt es eine wahre Fundgrube wertvoller Gedanken dar, die über ihre philosophiegeschichtliche Bedeutung hinaus zu Waffen im Kampf gegen die religiöse Ideologie werden. Dies ist um so bedeutsamer, als sich im Vergleich zur Situation vor 20 oder 30 Jahren die Lage in der bürgerlichen Philosophie grundlegend verschoben hat. Es ist eine Tatsache, daß von

den herrschenden Klassen des Imperialismus in zunehmendem Maße die religiöse Form des Idealismus als Streitroß gegen die Weltanschauung der Arbeiterklasse und als Mittel zum ideologischen Zusammenschluß des sogenannten „Abendlandes“ im Kampf gegen die „Kommunistische Weltgefahr“ in Gang gesetzt wird. Der unlängst beendete XII. Internationale Kongreß für Philosophie in Venedig hat dies mit aller Deutlichkeit gezeigt. Aus dieser Sachlage ergeben sich Konsequenzen für unseren Kampf gegen den Einfluß der bürgerlichen Ideologie im Bewußtsein der Massen. Dieser Kampf erfordert aktuelle Beiträge in gleichem Maße wie größere wissenschaftliche Arbeiten, die das theoretische Fundament liefern. Prüfen wir, inwieweit die vorliegende Ausgabe des „Wesens des Christentums“ diesen Anforderungen genügt, d. h. inwieweit sie zunächst als exakte, wissenschaftlich einwandfreie Quelle der Forschung in Frage kommt.

Die Neuauflage des „Wesens des Christentums“ ist angeordnet in zwei Bänden. Ihr liegt zugrunde der letzte von Feuerbach selbst besorgte Text (dritte, umgearbeitete und vermehrte Auflage, erschienen als Siebenter Band der Sämtlichen Werke. Leipzig. Verlag von Otto Wiegand 1849). Das Vorwort zur ersten Auflage ist im Wortlaut unverändert mit aufgeführt. Gegenüber den bisherigen Auflagen von Feuerbachs „Wesen des Christentums“ enthält die Ausgabe folgende wesentliche Verbesserungen:

1. Die technischen Angaben Feuerbachs (Zitate, Verweisungen) sind vereinheitlicht.
2. Es erfolgte ein Textvergleich der Ausgaben von 1841, 1843 und 1849. Damit erhielt die Ausgabe den Rang einer kritischen Ausgabe.
3. Erstmalig ist ein im wesentlichen vollständiger Zitatennachweis der von Feuerbach zitierten Stellen nach modernen kritischen Ausgaben angefügt, wobei fremdsprachige Zitate übersetzt wurden.
4. Ein Verzeichnis der von Feuerbach zitierten und gedeuteten Bibelstellen.
5. Die „Erläuterungen, Bemerkungen, Belegstellen“ Feuerbachs sind in Beziehung zum Grundtext durch entsprechende Verweisungen gesetzt.

Bereits diese Aufstellung zeigt, welche umfangreiche Arbeit vom Herausgeber geleistet worden ist. Es unterliegt keinem Zweifel, daß die vorliegende Ausgabe den Bedürfnissen der philosophie-geschichtlichen Forschung entspricht und zum Teil direkt als Handbuch für die Auseinandersetzung mit der religiösen Ideologie dienen kann. Insofern verdient sie volle Anerkennung. Nur unwesentlich erscheinen uns

gegenüber der guten wissenschaftlichen Leistung einzelne Schönheitsfehler, z. B. in Gestalt von Druckfehlern. Vor allem in der Einleitung stimmen in einzelnen Fällen die Nummern der Anmerkungen nicht. (So etwa: Anmerk. 98, S. 666, II. Bd. doppelt aufgeführt, einmal an Stelle von 99; S. XXXV muß es heißen: Anm. 127, statt 217). Unangenehmer ist schon, daß ausgerechnet bei W. Harich (Bd. II. S. 674) die Literaturangabe nicht stimmt; die angegebene S. 90 existiert bei Harich gar nicht (abgesehen davon, daß in künftigen Auflagen meines Erachtens Harich als Beleg nichts zu suchen hat). Ein zu überdenkendes Problem erscheint uns die Anordnung der Lesarten und des Zitatennachweises. Beides ist am Ende des zweiten Bandes angehängt und die Lesbarkeit des Werkes unter dem Gesichtspunkt der Durcharbeitung für die Aufgaben der Forschung wird dadurch erschwert. Es wäre vielleicht angebrachter gewesen, sich etwa des Kehrback-schen Editionsprinzips (in entsprechend kritisch verbesserter Form) zu bedienen und auf diese Weise die Textvergleiche und Zitatennachweise auf der jeweiligen Seite, zu der sie gehören, anzuordnen. Insgesamt jedoch — um es nochmals zu betonen — halten wir die vorliegende Neuauflage des „Wesens des Christentums“ für eine gute Ausgabe.

Es ist weiterhin zu prüfen, inwieweit die Einleitung, die der Herausgeber den zwei Bänden voranstellt, nicht nur zum besseren Verständnis Feuerbachs beiträgt, sondern auch den eingangs genannten Forderungen, die an eine exakte Philosophiegeschichtsforschung gestellt werden müssen, entspricht. Wir beschränken uns auf einige wesentliche Gesichtspunkte.

Die Einleitung umfaßt 103 Seiten. Der erste Teil untersucht die Entwicklung Feuerbachs (einschließlich seines persönlichen Schicksals) bis zum Jahre 1841. Der zweite Teil beschäftigt sich eingehender mit dem Wesen des Christentums. Er untersucht die Entstehung des Werkes, den Materialismus Feuerbachs, Feuerbachs Religionskritik und die Konsequenz und Wirkung des Werkes. Dieses Programm wird in sauberer, gründlicher Detailarbeit auf der Grundlage der vorliegenden Einschätzungen Feuerbachs durch Marx und Engels durchgeführt. Man merkt der Einleitung deutlich an — und dies ist in gewisser Hinsicht ihre Schwäche — daß sie ursprünglich als Dissertation geschrieben wurde. Eine große Literaturfülle ist herangezogen (bei der leider Franz Mehring fehlt). Jedes Detail ist sorgfältigst belegt, so daß der Leser sich auf den 103 Seiten Text der Einleitung noch durch 417 (!) am Ende des zweiten Bandes zu findende Anmerkungen hindurcharbeiten muß. Die Mühe lohnt jedoch, denn was Schuffenhauer trotz der etwas schwerfälligen Form der Einleitung in-

haltlich zu sagen hat, ist durchdacht, parteilich und umfassend. Feuerbachs Werk wird begriffen aus der konkreten gesellschaftlichen Situation Deutschlands im Vormärz als „der konsequenteste weltanschauliche Ausdruck der bürgerlich demokratischen Opposition“ (S. V.). Schuffenhauer gelingt es, dies im einzelnen nachzuweisen. Allerdings gewinnt man den Eindruck, daß die Darstellung Feuerbachs aus der ökonomischen und politischen Situation seiner Zeit heraus dem Verfasser am schwersten gefallen ist. Die konkrete historische Bezugnahme geht teilweise in einer Fülle geistesgeschichtlicher Tatsachen unter, bzw. erscheint nur nebenherlaufend und nicht immer den Gedankengang durchdringend. Wesentlich besser gelungen erscheinen uns die Partien der Einleitung, wo Schuffenhauer bemüht ist, den Platz Feuerbachs im Prozeß des Fortschreitens der Philosophie von unvollkommenen zu vollkommeneren Erkenntnissen zu kennzeichnen. D. h. konkret: Feuerbachs Leistungen als Materialist im Vergleich zum bürgerlichen Materialismus des 18. Jh. zu würdigen.

Schuffenhauer analysiert Feuerbachs philosophische Fortschritte gegenüber dem französischen Materialismus in der Frage: Verhältnis des Menschen zur Natur. Die Stellungnahme Feuerbachs gegenüber dem französischen Materialismus hinsichtlich des Verhältnisses von Mensch und Natur war bestimmt durch die Ablehnung des „einseitig mathematischen Standpunktes (Hegel) der französischen Materialisten, die nur von quantitativ bestimmbarer, aber qualitativ ursprünglich gleicher Materie wußten“ (S. LXIX). Für Feuerbach, der als Hegelschüler eine ganze Menge Dialektik in sich aufgenommen hatte, gab es, wie in der Einleitung gezeigt wird, nur ein „qualitativ bestimmtes Sein als wirkliches Sein“ (ebenda). Natürlich gelang es Feuerbach nicht (wie Schuffenhauer in folgendem zeigt), zum dialektischen Materialismus vorzudringen, aber seine Vorstellungen reichen doch beträchtlich über den Horizont der französischen Materialisten hinaus, sind ein effektiver Fortschritt. Das gleiche gilt für die von Schuffenhauer untersuchte Frage des Determinismus bei Feuerbach und seine erkenntnistheoretischen Auffassungen (LXXX f.), die ebenfalls gegenüber dem französischen Materialismus eine sichtbare Weiterentwicklung bedeuten.

Sauber durchgeführt ist ferner die Darstellung und Kritik der Feuerbachschen Religionskritik. Allerdings wäre hier vielleicht eine stärkere Hervorhebung der positiven Wirkung Feuerbachs im Hinblick auf die „Entschlüsselung der gnoseologischen Wurzeln der Religion“ (S. XCIX) angebracht gewesen, (wie dies z. B. besser geschieht in Schuffenhauers kurzer Ein-

leitung zur Auswahl aus Feuerbach: Der Mensch schuf Gott nach seinem Bilde. Dietz Verlag. Berlin 1958).

Damit steht auch im Zusammenhang, daß man in der doch recht umfangreichen Einleitung sehr wenig erfährt über die äußerst bittere Reaktion im kirchlichen Klerus auf Feuerbachs Untersuchungen. Zwar wird Karl Barth mit seinem bekannten Ausspruch, Feuerbach hätte einen „Pfahl ins Fleisch der Theologie“ gerammt (S. XCIX), zitiert, aber viel mehr ist nicht zu finden. Nach dieser Seite hin wäre unseres Erachtens eine Ergänzung sehr wünschenswert. Die Einleitung würde dadurch gewinnen und lebendiger werden.

Insgesamt halten wir — um es abschließend zusammenzufassen — die Ausgabe „Das Wesen des Christentums“ einschließlich der Einleitung für eine wertvolle Veröffentlichung. Es ist nur zu hoffen, daß ihr bald weitere Schriften Feuerbachs in gleicher gründlicher Bearbeitung folgen, denn sonst — so scheint es uns — bleiben erhebliche Investitionen an Quellen und Materialkenntnis, die sich in vorliegender Ausgabe ausdrücken, nur ungenügend genutzt.

Dieter Bergner (Halle)

Arnold Gehlen: DER MENSCH. SEINE NATUR UND SEINE STELLUNG IN DER WELT. Athenäum-Verlag. Bonn 1955. 444 S.

Das Verhalten der Menschen in der Gesellschaft wird von ihrer sozialen Stellung und ihrem gesellschaftlichen Bewußtsein bestimmt. Dieses spiegelt mehr oder weniger adäquat die jeweilige Gesellschaftsordnung, die Stellung des einzelnen Menschen in ihr und die Triebkräfte seines Handelns und der Entwicklung der Gesellschaft wider. Es ist die soziale Funktion der bürgerlichen Ideologen in der Niedergangsperiode der kapitalistischen Gesellschaftsordnung, das aus der Einsicht in diesen Niedergang erwachsende Bedürfnis der Menschen nach weltanschaulicher Orientierung irrezuleiten, indem sie die objektiven Gesetzmäßigkeiten der gesellschaftlichen Entwicklung leugnen, die Ursachen der allgemeinen Krise des Kapitalismus verschleiern, die Notwendigkeit der Beseitigung des Imperialismus abstreiten und alles in allem der Verlängerung der Existenz des Kapitalismus dienende Theorien verbreiten. Derartige Theorien sind auch die verschiedenen gegenwärtig propagierten philosophischen Anthropologien. In ihnen wird der Mensch als unveränderliches und von der Gesellschaft unabhängiges Wesen hingestellt, das von irgendwelchen dunklen autonomen Triebkräften oder transzendenten Mächten bestimmt sein soll. Davon ausgehend wird dann die Gesellschaft „erklärt“ und der Kapitalismus faktisch als

die Daseinsweise des Menschen ausgegeben. Unter den philosophischen Anthropologen Westdeutschlands steht dabei Arnold Gehlen an exponierter Stelle.

Arnold Gehlen war ein treuer Gefolgsmann des Hitlerfaschismus. An der Universität Leipzig betätigte er sich als „NS-Amtsleiter der Dozentenschaft“. Als man ihn im Jahre 1934 zum Ordinarius der Philosophie an der Universität Leipzig berufen hatte, beweihräucherte er in seiner Antrittsvorlesung die „national-sozialistische Bewegung, die diesem Volke neue Antriebe des Lebens und neue Ordnungen seines Daseins gegeben hat ...“ (Arnold Gehlen: Der Staat und die Philosophie. Leipzig 1935. S. 25). Seit 1938 verbreitete er seine faschistischen Theorien an der Universität Königsberg, seit 1940 in Wien. In den beiden letzten Kriegsjahren war er Wehrmachtsoffizier. Bereits kurz nach dem Zusammenbruch des Hitlerfaschismus zog man ihn als wertvolle Kraft für die Wiedererrichtung des deutschen Imperialismus heran. Schon im Jahre 1947 wurde er für würdig befunden, zum wohlbestallten Professor für Soziologie und Psychologie an der im gleichen Jahre mit USA-Finanzhilfe gegründeten „Hochschule für Verwaltungswissenschaften“ in Speyer zu avancieren. Dieser Institution obliegt es, im Dienste der Bonner Machthaber Nachwuchs für leitende Stellen in Staat und Wirtschaft heranzuziehen. Daneben betätigt sich Gehlen rege in Wort und Schrift, u. a. im Blatt der deutschen Großbourgeoisie „Deutsche Zeitung und Wirtschaftszeitung“ und in „Die BASF. Aus der Arbeit der Badischen Anilin- und Sodafabriken“, einer Konzern-Zeitschrift, die der Verschleierung der Ausbeutung und des Klassenantagonismus dient. Im Rundfunk trat er unter anderem über Radio Beromünster gegen die Arbeiterbewegung auf und diffamierte ihren Kampf um einen höheren Lebensstandard und für die Neuordnung der Gesellschaft. Schon die Idee solcher Neuordnung gilt ihm als „erster Schritt zum Terror“. (Arnold Gehlen: Macht einmal anders gesehen. Zürich o. J. S. 25). An anderer Stelle forderte er „irgendwelche Eliten und ‚schöpferische Minderheiten‘“ auf, den Kampf der Arbeiterklasse und aller Werktätigen um höheren Lebensstandard, oder wie er es ausdrückt, „die ewige Revolution gegen die Bestimmung des Menschen zur Kreatur, zur harten Notwendigkeit und zu mühseligen Pflichten“ als „Herausforderung“ anzunehmen, mit anderen Worten, eine neue faschistische Diktatur zu errichten. (Arnold Gehlen: Das Bild des Menschen im Lichte der modernen Anthropologie. In: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken. Deutsche Verlagsanstalt Stuttgart. Heft 6/1952. S. 545). Gehlens

Stellungnahmen, die sich beliebig vermehren ließen, zeigen, daß Gehlen nicht „irgendwer“, sondern ein ungewandelter Faschist und repräsentativer Interessenvertreter der reaktionärsten Kreise der deutschen Bourgeoisie ist.

Das zu besprechende Buch Gehlens beginnt mit einer Einführung, in der die Gesamtkonzeption vom Menschen als Elan-vital-getriebenes Mängelwesen dargelegt wird. Der erste Teil „Die morphologische Sonderstellung des Menschen“ soll der naturwissenschaftlichen Untermauerung seiner Theorie dienen. In ihm mystifiziert Gehlen die Entwicklung des Menschen aus dem Tierreich. Im zweiten Teil „Wahrnehmung, Bewegung, Sprache“ sucht Gehlen Bewußtsein, Sprache und Verhalten biologisch aus der Morphologie des von der Gesellschaft abstrahierten menschlichen Individuums abzuleiten. Im dritten Teil „Antriebsgesetze, Charakter, das Geistproblem“ läßt sich Gehlen über den angeblichen Antrieb des Menschen zum Handeln, den Elan vital, aus. Er behauptet, auf dieser Grundlage den Charakter gesellschaftlicher Institutionen und Anschauungen zu erklären.

Gehlens Ausgangspunkt ist ein Bewußtseinsphänomen, nämlich „das von nachdenkenden Menschen empfundene Bedürfnis nach einer Deutung des eigenen menschlichen Daseins“. (S. 9). Daraus folgert er, daß der Mensch ein „stellungnehmendes Wesen“ ist, das zu sich und allem anderen Stellung nehmen müsse, weil es, wie Gehlen das mit Nietzsches Worten ausdrückt, „das noch nicht festgestellte Tier“ ist. (S. 10). Er ignoriert, daß der Mensch nicht beginnt, sich zu deuten, sondern zuerst mit anderen Menschen zusammen die für seinen Unterhalt erforderlichen materiellen Güter produziert oder auch in der antagonistischen Klassengesellschaft als Ausbeuter sich die Produkte der Arbeit anderer aneignet. In der gesellschaftlichen Produktion gehen die Menschen Verhältnisse ein, die weder von ihrem Willen noch von dem, „für was man sie hält und für was man sich hält“ (S. 9), wie Gehlen meint, abhängen, sondern vom Entwicklungsstand der gesellschaftlichen Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse, die alle anderen menschlichen Beziehungen letztlich bestimmen. Das Bewußtsein der Menschen von sich selbst und von der Gesellschaft ist in Hinsicht auf diese Grundtatsache menschlichen Lebens sekundär, es ergibt sich aus dem gesellschaftlichen Dasein des Menschen und spiegelt dieses wider. Nur vom konkreten sozialen Sein des Menschen her ist sein Bewußtsein erklärbar, nicht aber aus biologischen Spekulationen.

Die moderne Wissenschaft hat den Zusammenhang zwischen Mensch und Tier seinem Wesen nach geklärt. Sie zeigt, daß der Mensch

das gesetzmäßige Resultat der tierischen Entwicklung ist. Während die tierische Entwicklung auf der Grundlage der Anpassung an die natürliche Umwelt durch die natürliche Zuchtwahl vor sich geht, verhalten sich die Menschen im Arbeitsprozeß aktiv zur Natur. Durch die Arbeit trennten sich die Menschen von ihren tierischen Vorfahren. Die Arbeit beinhaltet nicht nur das aktive Verhalten der Menschen zur Natur, sondern zugleich die Beziehung der Menschen untereinander. Sie ist immer gesellschaftliche Arbeit. Der Mensch ist deshalb nicht einfach ein lebendes Wesen, sondern ein in der Gesellschaft lebendes, letzten Endes durch die jeweiligen Produktionsverhältnisse bestimmtes Wesen. Dadurch ist sein grundlegender Unterschied vom Tier gegeben. Gehlen mystifiziert den Entwicklungszusammenhang zwischen Tier und Mensch und leugnet die gesellschaftliche Determiniertheit des Menschen, betrachtet ihn biologisch. „Die Natur“, so verrät er uns, „hat dem Menschen eine Sonderstellung angewiesen, oder anders gesagt, sie hat im Menschen eine sonst nicht vorhandene, noch nie ausprobierte Richtung der Entwicklung eingeschlagen, sie hat ein neues Organisationsprinzip zu erschaffen beliebt“ (S. 17).

Er vergleicht metaphysisch das seiner Umwelt morphologisch und durch angeborene instinktive Verhaltensweisen angepaßte Tier mit dem spekulativ von der Gesellschaft isolierten Menschen und kommt zu dem Resultat, daß der Mensch keiner natürlichen Umwelt angepaßt ist. Durch seine quantifizierende Betrachtungsweise von Mensch und Tier bestreitet er die neue Qualität des Menschen und der Gesellschaft. So kommt er zu seiner Fiktion des „Mängelwesens“ (S. 21), indem er aufzählt, daß der Mensch weder natürliche Angriffsorgane, noch einen zur Flucht geeigneten Körperbau hat, daß er während seiner langen Entwicklungszeit schutz- und hilfsbedürftig ist, daß er keine umweltangepaßten Reaktions- und Verhaltensweisen besitzt usw. usf.

In seiner entwicklungsfeindlichen Auffassung beruft sich Gehlen auf die Autorität des Tierpsychologen Konrad Lorenz, um die Entstehung des menschlichen Bewußtseins und Denkens auf der Grundlage der Tieren und Menschen gemeinsamen Formen der höheren Nerventätigkeit zu leugnen und eine durch natürliche gesetzmäßige Entwicklung nicht zu überwindende Schranke zwischen dem instinktbestimmten Tier und dem Menschen zu konstruieren. Lorenz trennt prinzipiell zwischen einfachen Reflexen und Instinkten, eine Auffassung, die schon I. P. Pawlow durch den Nachweis widerlegte, daß die Instinkte komplizierte Ketten von Reflexen sind. Im Widerspruch zu den Erkenntnissen Pawlows über das Verhältnis von Um-

welt und Nerventätigkeit des Organismus will Lorenz in den Instinkten autonome Automatismen sehen, wobei er den Umweltfaktoren lediglich die Rolle von Auslösern zugesteht. Gehlen beruft sich nicht auf naturwissenschaftlich erforschte Tatsachen, sondern auf eine fehlerhafte Interpretation der Fakten, deren Grundmangel die Zerreißung der funktionellen Einheit von Organismus und Umwelt ist. Es ist typisch für Gehlens Verhältnis zur Naturwissenschaft, daß er ihr nur die Fakten und Theorien entnimmt, die ihm gerade ins Konzept passen.

Dieser Eklektizismus und Subjektivismus zeigt sich auch in seiner Stellungnahme zur Entstehung des Menschen. Da er die Abstammung des Menschen von tierischen Vorfahren nicht direkt bestreiten kann, es ihm aber seiner Gesamtkonzeption gemäß darauf ankommt, den Menschen als zusammenhanglose Ausnahme unter den Lebewesen hinzustellen, entstellt er die Menschwerdung unter Verwendung der antdarwinistischen Retardationshypothese von Bolk. Er deklariert, als habe er noch nie etwas von Oparin, Darwin, Pawlow, Marx und Engels gehört: „Keine Theorie erklärt natürlich, wie aus dem Anorganischen das Organische, wie daraus das Seelische und Geistige wird“ (S. 71/72). Nach Bolk hätten besondere autonome biologische Entwicklungsgesetzmäßigkeiten dazu geführt, daß irgendwelche Menschenaffenembryos unter Beibehaltung ihrer embryonalen Konstitution geschlechtsreif wurden und nach Gehlen auch gleich denken und sprechen konnten. Das naturwissenschaftlich frisierte Schöpfungswunder wird dadurch vollständig, daß die Anhänger der Retardationshypothese „während der eigentlichen Periode der ‚Menschwerdung‘ eine besonders günstige, optimale Zufallsumwelt, ein ‚Paradies‘ annehmen“ müssen (S. 136).

Nachdem das „Mängelwesen“ solcherart in die Welt gekommen ist, erhebt sich für Gehlen die Frage, wie es existieren kann. Eben das ist die Grundfrage seiner Anthropologie: „Wie ist dieses mit jedem Tier wesentlich unvergleichbare Wesen lebensfähig?“ (S. 38). Gehlen antwortet: „Aus eigenen Mitteln und eigenständig muß der Mensch sich entlasten, d. h. die Mängelbedingungen seiner Existenz eigenständig in Chancen seiner Lebensfristung umarbeiten“ (S. 38). So kommt Gehlen zu seinen Grundkategorien. „Handlung“ und „Entlastung“. Den Unterschied zwischen Physischem und Psychischem ignorierend schlägt Gehlen seine Variante eines obskuren dritten Weges in der Philosophie ein und macht „alle menschlichen Vollzüge von den somatischen bis zu den geistigen“ (S. 24), vom Steine klopfen bis zum

Philosophieren, zu „Handlungen“, die den Menschen „entlasten“. Dabei lebt der Mensch nach Gehlen „für die Zukunft und nicht in der Gegenwart“ (S. 33/34), diese Zukunft ist unerkennbar und der Mensch muß „eine elementar feindliche und ihm nicht harmonische Welt in nicht aussetzender Tätigkeit und unter allen Umständen bewältigen“ (S. 387).

Gehlen's Agnostizismus und seine These von der Feindlichkeit der Welt resultiert aus seiner Auffassung von der Welt. Sie ist ihm nicht objektiv reale, eigengesetzliche, vom erkennenden menschlichen Subjekt unabhängige materielle Außenwelt, die von den Menschen erkannt und unter Ausnutzung ihrer Gesetzmäßigkeiten umgestaltet wird, sondern „irrationale Überraschungsfülle der Eindrücke“ (S. 43). Die Dinge sind für Gehlen durch Menschen im „Chaos der Reizüberflutung“ geschaffene „zusammenfassende Symbole“ (S. 54), wobei „die wirkliche Objektivität wirklicher Dinge ... ein Korrelat des wirklichen Handelns oder Willens“ (S. 191) sein soll. Diesen voluntaristischen Subjektivismus, der die Existenz der objektiven Realität leugnet und den Willen verselbständigt, ergänzt Gehlen durch einen extremen Irrationalismus. Er warnt vor der „unsinnigen modernen Überschätzung des Bewußtseinsstromes“ (S. 404) und behauptet, „daß die Notwendigkeit zu handeln *weiter reicht als die Möglichkeit zu erkennen*“ (S. 328). Dabei soll sich der Mensch auf „irrationale Erfahrungsgewissheiten“ stützen, diese sind „unlogisch“ (S. 329), „grundsätzlich irrational, nicht wissenschaftsfähig und nicht direkt kontrollierbar“ (S. 328). Als Beispiele müssen ihm ethische Normen, Traditionen und Aberglauben erhalten. Seine ganze Wissenschaftsfeindlichkeit kommt darin zum Ausdruck, daß er der Wissenschaft ihre ureigenste Funktion abspricht, dem Menschen Orientierung zu geben. Gehlen schmätzt die Wissenschaft als „Erkenntnis nur um der Erkenntnis willen“, die mit „Verzichten, die in die Natur des Menschen tief eingreifen, die ‚unmenschlich‘ und gefährlich sind“ (S. 338) bezahlt ist und huldigt einem extremen Kulturpessimismus.

Das Bewußtsein ist für Gehlen „zuerst ein Hilfsmittel im Dienste der Vollkommenheit des organischen Prozesses“ (S. 75), keineswegs Eigenschaft der menschlichen Widerspiegelung der objektiven Realität im Prozeß der Produktionstätigkeit und des übrigen aktiven Verhaltens des Menschen, sondern biologistisch „Handlung“, „Entlastung“. Das vom marxistischen philosophischen Materialismus richtig gelöste Problem der Beziehungen zwischen Physischem und Psychischem bezeichnet Gehlen als „unserer Erkenntnis transzendent“ (S. 19), obwohl es von I. P. Pawlow in den Bereich

naturwissenschaftlicher Untersuchung einbezogen und durch seine Forschungsergebnisse die materialistische Lösung des Problems bestätigt wurde.

Erkenntnis ist für Gehlen „Umkonstruktion“, die dadurch entsteht, „daß wir ein Unbekanntes aus schon Bekanntem hervorgehen lassen“ (S. 314), ihre Wahrheit erweist sich durch ihre „Leistungsfähigkeit in Richtung auf die Zukunft“ (S. 324). Zwar ist Gehlen's Theorie eine Umkonstruktion der subjektiv-idealistischen Philosopheme von Berkeley bis zum Pragmatismus und zur Lebensphilosophie, aber neue Erkenntnisse sind dabei nicht herausgekommen, und mag sie ihm auch recht leistungsfähig für seine Zukunft als Bourgeoisideologe sein, dem tatsächlichen Wahrheitskriterium, der Überprüfung der Theorie in der Praxis, hält sie nicht stand.

Als „stellungnehmendes Wesen“ läßt Gehlen den von Natur aus „unfertigen“, „nicht festgestellten“ (S. 37) Menschen sich nicht nur von der auf ihn eintrommelnden „Reizüberflutung“ entlasten, sondern auch von dem ihn dabei in Bewegung haltenden „Antriebsüberschuß“. Dem dient die „Zucht“, „Selbstzucht, Erziehung, Züchtung als In-Form-Kommen und In-Form-Bleiben“ (S. 33). Gehlen hält das echt faschistisch für eine Grundaufgabe der Menschheit. Dabei hätten die Menschen eine „konstitutionelle Chance zu verunglücken“ (S. 33). Diese „Chance“ räumt Gehlen nicht nur den einzelnen Menschen ein, sondern auch ganzen Völkern, „so daß die Bedingungen hoher Kulturschöpfungen in einem unwahrscheinlichen Gleichgewichtszustand vieler Unstabilitäten“ (S. 72) liegen sollen. Damit hat Gehlen mit einer Handbewegung die historische Kontinuität der menschlichen Gesellschaft abgetan und verfiert einen historischen Relativismus auf biologistischer Grundlage. Seinen Zuchtbegriff interpretiert Gehlen in den ersten Auflagen seines Buches in ausgesprochen nazistischem Sinne. Dort leitet Gehlen die gesellschaftlichen Institutionen und Ideologien als „Entlastungen“ unmittelbar aus den „Antrieben“ ab und nennt sie „Führungssysteme“. Er unterstreicht ausdrücklich die Verwandtschaft dieses Begriffes mit dem des „Zuchtbildes“ von Alfred Rosenberg und sieht im Hitlerfaschismus den „Tatbeweis“ seiner Theorie. (A. Gehlen: Der Mensch. 1. Auflage. Berlin 1940, S. 448 und 465). In der vierten und fünften Auflage fehlen verständlicherweise solche allzu diskreditierenden Äußerungen, die Formulierungen sind vager und unbestimmter. Gehlen läßt „Antriebsgruppen heterogener Art“, „chronisch um die Ausdrucksfelder des Verhaltens konkurrieren“ (S. 427) und ihnen ein „instrumentelles“ und ein „ideatives“ Bewußtsein entspringen (S. 426). Letzteres

soll der Schaffung der Ideologien und Institutionen zugrunde liegen, die sich sekundär durch „objektive Zweckmäßigkeit“ auszeichnen sollen. Gehlen betont, daß diese „sekundäre objektive Zweckmäßigkeit“ eine „ontologische Kategorie“ sei (S. 431). Diese teleologische Lösung ist allerdings nicht so umwälzend wie Gehlen behauptet, sondern nur eine weniger offen reaktionäre Konsequenz seines biologistischen Subjektivismus, in diesem Fall wie bei der Erschaffung des Menschen durch objektiven Idealismus ergänzt. Die Gesellschaft spielt bei ihm überhaupt nur die Rolle eines allgemeinen Hintergrundes: Sie wird maßgeblich durch die Phantasie, „das elementare Sozialorgan“ (S. 345) Gehlens konstituiert.

Was veranlaßt nun nach Gehlen die Menschen zum Handeln? Nicht reale Bedürfnisse und Interessen, die sich aus der jeweiligen sozialökonomischen Formation und der Stellung des Menschen in ihr ergeben, sondern eine „unerschöpfte Potenz“, ein „Unausgeglichenes“ im „letzten Kern des vegetativen Wesens des Menschen“ (S. 347), die bewirkt, daß der Mensch unter einem „potentiellen Entwicklungsdruck“ in „Richtung auf mehr Leben“ (S. 348) steht. Für den Menschen ist das nicht rational faßbar, sondern nur in der „Urphantasie“ erahnbar, z. B. dort, „wo die Religion lebende Wesen, vollkommener als der Mensch, darstellt“ (S. 353) oder wo Nietzsche vom „Übermenschen“ spricht (S. 351). Gehlen läßt den Menschen von einem dunklen, dumpfen, chronisch akuten „Elan vital“ (S. 381) durch das „Chaos der Reizüberflutung“ in die unerkennbare Zukunft getrieben werden. Er behauptet: „Wollen ... ist das Urphänomen Mensch selbst“ (S. 394). Das Bewußtsein ist für Gehlen eine dünne Tünche auf dem irrationalen Trieb und steht in dessen Dienst. Der „Elan vital“ müsse in Form gebracht werden, deshalb sei der Mensch ein „Wesen der Zucht“ (S. 34), und ihm entspringe die „Leidenschaft, das Leben selbst aufs Spiel zu setzen ...“ (S. 63)! Hinter all dem aber steht für Gehlen ein „dem Vordergrund des Bewußtseins entzogener, aber in den Handlungen des Lebens, ja im bloßen vegetativen Dasein vollzogener Sinn (Übermensch) oder Sinn der Sinnlosigkeit (Wille zur Macht), jedenfalls aber eine leitende Thematik des Lebens schlechthin“ (S. 351).

Gehlens Trieblehre ist weder neu noch originell, sie weist ihn als gelehrigen epigonenhaften Kopisten Schopenhauers, Nietzsches, Bergsons, John Deweys usw. aus. Wenn Gehlen die tierischen unbewußten und menschlichen bewußten Reaktionen auf die Einwirkungen der objektiven Realität zu autonomen und unerkennbaren Wesenheiten verselbständigt, die

die Reaktionen treiben und die Bewegung dirigieren, so erklärt er damit nichts, sondern mystifiziert Bekanntes, um die objektiven Gesetzmäßigkeiten der gesellschaftlichen Entwicklung zu leugnen, weil sie der Verwirklichung der Interessen seiner Klasse im Wege stehen.

Das Menschenbild Gehlens, das in ein Chaos von Zufälligkeiten getriebener Mängelwesen mit seiner Leidenschaft, das Leben selbst aufs Spiel zu setzen und seiner konstitutionellen Chance zum Scheitern, dient unmittelbar den Interessen der zum Untergang verurteilten, zukunftslosen Bourgeoisie, die mit allen Mitteln versucht, ihre Existenz zu verlängern und dazu insbesondere die Volksmassen so weit verdummten möchte, daß diese ihr Leben für sie aufs Spiel setzen.

Die Gehlensche Theorie trägt in keiner Weise dazu bei, das Spezifische des Menschen zu erkennen. Sie ist bürgerlicher Wissenschaftersatz, der gegen die Erkenntnis der Gesetzmäßigkeiten der gesellschaftlichen Entwicklung gerichtet ist. Das kennzeichnet nicht nur Gehlens Anthropologie, sondern die zeitgenössische philosophische Anthropologie überhaupt. Bei seinem metaphysischen Vergleich von Tier und von der Gesellschaft isoliertem Menschen kommt Gehlen zu dem Resultat: „Solange man keine Gesamtanschauung vom Menschen hat, muß es bei der Betrachtung und Vergleichung von Einzelmerkmalen bleiben, und solange es dabei bleibt, gibt es keine selbständige Anthropologie, weil es kein selbständiges Wesen Mensch gibt“ (S. 13). Gehlen meint mit „selbständiger Anthropologie“ eine Wissenschaft, die zu den einzelnen Wissenschaften, deren Gegenstand der Mensch ist, wie Psychologie und naturwissenschaftliche Anthropologie, die allgemeinere ist, eben die *philosophische* Anthropologie. Eine solche Wissenschaft kann es nicht geben, nicht weil der Mensch kein selbständiges Wesen ist, sondern weil sie bei ihrem Ausgehen vom Einzelmenschen die besondere Qualität des Menschen außer acht lassen muß.

Als Karl Marx und Friedrich Engels die wissenschaftliche Auffassung der gesellschaftlichen Entwicklung und ihrer Gesetzmäßigkeiten, den historischen Materialismus, schufen, begründeten sie damit zugleich die wissenschaftliche Auffassung vom Menschen. „Man kann die Menschen durch das Bewußtsein, durch die Religion, durch was man sonst will, von den Tieren unterscheiden. Sie selbst fangen an, sich von den Tieren zu unterscheiden, sobald sie anfangen, ihre Lebensmittel zu *produzieren*, ein Schritt, der durch ihre körperliche Organisation bedingt ist.“¹ Im Prozeß der Produktion der materiellen Güter gehen die Menschen jeweils Produktionsverhältnisse ein, die nicht von ihrem Willen und Denken, sondern vom

Entwicklungsstand der Produktivkräfte bedingt sind. Die Produktionsverhältnisse sind die primären, alle übrigen menschlichen Verhältnisse letztlich bestimmenden. In ihrer jeweiligen Gesamtheit bilden sie die ökonomische Struktur der Gesellschaftsordnungen, die sich durch qualitative Unterschiede der Produktionsverhältnisse unterscheiden. Die körperliche Organisation des Menschen, die Eigenschaften und Merkmale des menschlichen Organismus sind nicht selbst das Spezifische, sondern seine notwendige Vorbedingung, Voraussetzung der menschlichen Arbeit und im Prozeß ihrer Entwicklung entstanden. Ihre Untersuchung ist Gegenstand der naturwissenschaftlichen Anthropologie, die nach Engels die „Vermittlung des Übergangs von Morphologie und Physiologie des Menschen und seiner Rassen zur Geschichte“ untersucht.²

Die Inhalte des menschlichen Bewußtseins, die Gewohnheiten, der Charakter, die Bedürfnisse und Interessen der Menschen, die Formen des menschlichen Zusammenlebens u. a. werden letztlich bestimmt durch die ökonomische Struktur der Gesellschaftsordnung, in der die Menschen einen bestimmten Platz einnehmen, der durch ihre Stellung zu den Produktionsmitteln bedingt ist. Durch ihre gesellschaftliche Stellung werden sie wesentlich bestimmt. Durch ihre Arbeit und ihr sonstiges Verhalten tragen sie zur Veränderung der Gesellschaftsordnung, zu ihrer Entwicklung, zu ihrer Beseitigung und zur Schaffung einer neuen Gesellschaftsordnung bei. Es ist offensichtlich, daß es kein abstraktes Wesen des Menschen an sich gibt, daß der Mensch das Wesen seiner gesellschaftlichen Verhältnisse ist, von Menschen geschaffener und veränderter Verhältnisse. Um zu einer wissenschaftlichen Auffassung vom Menschen zu kommen, kann man also nicht vom einzelnen Individuum und seinen Eigenschaften ausgehen. Die jeweilige Gesellschaft ist nicht die Summe der ihr angehörenden Individuen, sondern das jedem einzelnen Individuum gegenüber Primäre, von dem bei Strafe der Unwissenschaftlichkeit nicht abstrahiert werden darf. Aus dem Handeln der Gesamtheit der Menschen, dessen Grundbestandteil ihre Produktionstätigkeit ist, ergeben sich die objektiven Gesetze der gesellschaftlichen Entwicklung. Das Grundgesetz der antagonistischen Klassengesellschaft, das die Triebkraft der Entwicklung dieser Gesellschaft beinhaltet, ist das Gesetz des Klassenkampfes; Ökonomie, Politik und Kultur sind Schlachtfelder dieses Kampfes. Die Klassenstellung des Menschen ist die für ihn wesentliche. Mao Tse-tung bemerkt dazu: „Gibt es denn in der Welt so etwas wie das menschliche

Wesen? Gewiß gibt es das. Aber in der Welt existiert nur das konkrete menschliche Wesen, das einen bestimmten Klassencharakter hat und nicht ein außerhalb der Klassen stehendes menschliches Wesen.“³

Der Bourgeoisie aber kommt es darauf an, die Gesetzmäßigkeiten der gesellschaftlichen Entwicklung, insbesondere den Klassenkampf, zu leugnen und durch die Verbreitung pseudowissenschaftlicher Theorien über den Menschen und die Gesellschaft dem Eindringen der marxistisch-leninistischen Wissenschaft in das Bewußtsein der Volksmassen entgegenzuwirken, um so die Frist der bürgerlichen Herrschaft zu verlängern. Eine solche Theorie ist die Anthropologie Gehlens, die nicht im geringsten zur wissenschaftlichen Erkenntnis des Menschen beiträgt. Wie sich aus Gehlens Ausführungen über seine Methode ergibt, hat er auch gar nicht die Absicht dazu. Er erfindet eigens eine neue Betrachtungsweise, die „anthro-biologische“ (S. 16), die sich dadurch auszeichnet, „daß der Begriff der ‚Ursache‘ vollständig zu verschwinden hat“ (S. 18). An seine Stelle setzt er die Frage nach der Zweckmäßigkeit von Naturschöpfungen. Auf seine Art konsequent lehnt Gehlen auch den Entwicklungsbegriff ab. „Der Begriff der ‚Entwicklung‘ sollte nur den der Schöpfung im Sinne eines quasiautomatischen Entstehens von Neuem ersetzen, aber er versteht das Schöpferische dieser Entstehung nicht“ (S. 72). Kausalanalyse und Evolutionsprinzip verwirft Gehlen zugunsten von Schöpfungsmythos und Teleologie. Während der Arbeiterklasse die wissenschaftliche Erkenntnis der Gesellschaft und ihrer Gesetzmäßigkeiten Waffe im Klassenkampf ist, flüchtet sich die Bourgeoisie in Mystizismus und Irrationalismus. Mit der philosophischen Anthropologie läßt sich kein gesellschaftliches Phänomen ohne irgendeinen deus ex machina erklären.

Seit der Schaffung des Marxismus war es ständig Aufgabe der Marxisten, gegen die bürgerlichen Ideologen außerhalb und innerhalb der Arbeiterbewegung zu kämpfen, die u. a. von der Konstruktion eines abstrakten Wesen des Menschen an sich ausgehend den Klassenkampf leugneten und den Marxismus zu verleumden oder zu revidieren suchten. So wandten sich Marx und Engels bereits im „Kommunistischen Manifest“ gegen die anthropologische Auffassung der „wahren Sozialisten“, die statt wahrer Bedürfnisse die Bedürfnisse der Wahrheit und statt der Interessen des Proletariats die Interessen des menschlichen Wesens, des Menschen überhaupt, ... des Menschen, der keiner Klasse, der überhaupt

¹ Marx/Engels: Die deutsche Ideologie. Berlin 1953. S. 17

² F. Engels: Dialektik der Natur. Berlin 1952. S. 197

³ Mao Tse-tung: Ausgew. Schriften. Berlin 1956. Bd. 4. S. 113

nicht der Wirklichkeit, der nur dem Dunst-himmel der philosophischen Phantasie ange-hört“, vertraten. Sie enthüllten die soziale Funktion dieses „wahren“ Sozialismus: „Er bildet die süßliche Ergänzung zu den bitteren Peitschenhieben und Flintenkugeln, womit dieselben Regierungen (die deutschen absolutistischen Regierungen — R. L.) die deutschen Arbeiteraufstände bearbeiteten.“⁴ Mit dieser Einschätzung haben Marx und Engels im Grunde die Funktion des gesamten philosophischen Anthropologismus dort, wo die Arbeiterklasse als selbständige politische Kraft auftritt, charakterisiert.

Vor wenigen Jahren versuchten einige Revisionisten in unserer Republik, den Marxismus mit der „philosophischen Anthropologie“ zu versöhnen oder durch eine auf die Natur, das Wesen des Menschen zurückgehende „marxistische“ philosophische Anthropologie zu „fundamentieren“. So versuchte W. Harich, den Marxismus nicht zuletzt mit Hilfe der faschistischen Anthropologie Arnold Gehlens zu „ergänzen“. E. Bloch und seine Schüler forderten nach dem XX. Parteitag der KPdSU unter dem Deckmantel des Kampfes gegen den Dogmatismus eine „marxistische Anthropologie“, durch die der Marxismus „bereichert“ werden sollte. Bloch verkündete Zeit seines Wirkens in unserer Republik in Wort und Schrift einen mystischen Anthropologismus als marxistisches Menschen-

bild. Mao Tse-tung stellt fest: „Das menschliche Wesen, von dem einige kleinbürgerliche Intellektuelle soviel Aufhebens machen, ist ebenfalls von den Volksmassen losgelöst oder hat sogar volksfeindlichen Charakter. Das menschliche Wesen, von dem sie sprechen, das ist im Grunde genommen nichts anderes als bürgerlicher Individualismus, und deshalb entspricht in ihren Augen alles, was das proletarische menschliche Wesen ausmacht, nicht dem menschlichen Wesen.“⁵ Dieses von Mao Tse-tung vor Jahren aus anderem Anlaß Gesagte trifft durchaus auf die erwähnten Revisionisten zu, die bekanntlich zum Teil den Weg vom theoretischen Revisionismus zum praktischen Kampf gegen die Arbeiterklasse gingen und sich auf die Seite des Imperialismus stellten. Die Stellung des Marxismus zur Frage des Wesens des Menschen und damit auch zur philosophischen Anthropologie aber hat Mao Tse-tung trefflich zusammengefaßt: „Wir sind für das proletarische menschliche Wesen, für das menschliche Wesen der breiten Volksmassen, während die Grundbesitzer und die Bourgeoisie für das grundbesitzerliche und bürgerliche menschliche Wesen sind, obwohl sie das nicht aussprechen, sondern dieses Wesen für das einzige menschliche Wesen ausgeben.“⁶

Rolf Löther (Halle)

⁵ Mao Tse-tung: A. a. O.

⁶ Ebenda. S. 113/114

⁴ Marx/Engels: Manifest der kommunistischen Partei Berlin 1953. S. 41

INHALTSVERZEICHNIS

	Heft	Seite
<i>Balogh, Elemér:</i> Zur Kritik des Irrationalismus. Eine Auseinandersetzung mit Georg Lukács Teil I	1	58
Teil II	2	253
Teil III	4	622
<i>Berka, Karel:</i> Zur Problematik der peripathetischen Schlüsse κατ' ἀναλογίαν	6	949
<i>Beyer, Wilhelm R.:</i> Der Begriff der Praxis bei Hegel	5	749
<i>Buhr, Manfred:</i> Der religiöse Ursprung und Charakter der Hoffnungsphilosophie Ernst Blochs	4	576
<i>Elert, Wolfgang:</i> David Hilbert und die Grundlagenkrise der modernen Mathematik	6	888
<i>Finger, Otto:</i> Karl von Knoblauch — ein deutscher Atheist des 18. Jahrhunderts	6	924
<i>Fomina, W. A.:</i> G. W. Plechanows Rolle bei der Verteidigung und Begründung der Philosophie des Marxismus	1	77
<i>Harig, Gerhard:</i> Über die Entstehung der klassischen Naturwissenschaften in Europa	3	419
<i>Hoffmann, Ernst:</i> Über die Leninsche Revolutionslehre und ihre Anwendung auf Deutschland	5	669
<i>Jacob, Horst:</i> Gibt es eine zweite industrielle Revolution?	4	517
<i>John, Erhard:</i> Der wissenschaftliche Kulturbegriff	4	550
<i>Jowtschuk, M. T.:</i> Einige methodologische Fragen der Geschichte der Philosophie	3	399
<i>Kammari, M. D.:</i> Die revisionistische Theorie über die „Befreiung“ der Wissenschaft von der Ideologie	5	686
<i>Kirchner, Hans-Georg:</i> Joseph Dietzgen. Zum 70. Todestag des deutschen Arbeiterphilosophen	2	287
<i>Klein, Matthäus und Alfred Kosing:</i> Marxistische Philosophie und sozialistische Politik	1	5
<i>Klein, Matthäus:</i> Karl Marx als Humanist, Denker und Revolutionär	2	175
<i>Klein, Matthäus und Alfred Kosing:</i> Der Sozialismus siegt. Über die historische Bedeutung des V. Parteitages der SED	4	497
<i>Klotz, Hans:</i> Über den Gegenstand der marxistischen Philosophie	2	225
<i>Kosing, Alfred und Matthäus Klein:</i> Marxistische Philosophie und sozialistische Politik	1	5
<i>Kosing, Alfred und Matthäus Klein:</i> Der Sozialismus siegt. Über die historische Bedeutung des V. Parteitages der SED	4	497
<i>Kurella, Alfred:</i> Zur Theorie der Moral. Eine alte Polemik mit Ernst Bloch	4	599
<i>Kursanow, G. A. und G. W. Wonsowski:</i> Über den Zusammenhang der dynamischen und statistischen Gesetzmäßigkeiten in den atomaren Erscheinungen	1	40
<i>Ley, Hermann:</i> Oktoberrevolution und Wissenschaft	3	355
<i>Ley, Hermann:</i> Karl Jaspers als Atombombenideologe	6	859
<i>Mende, Georg:</i> Karl Marx — Schöpfer der kommunistischen Weltanschauung	3	337

	Heft	Seite
<i>Miller, Reinhold</i> : Kritische Bemerkungen zum „demokratischen Sozialismus“	5	732
<i>Oisermann, T. I.</i> : Lenin über die Dialektik Hegels	2	273
<i>Pracht, Erwin</i> : Über das Verhältnis von Inhalt und Form	1	119
<i>Redeker, Horst</i> : Über die ästhetische Funktion des subjektiven Elements der Kunst	1	100
<i>Reinhold, Hans</i> : Die Große Sozialistische Oktoberrevolution und das Problem der friedlichen Koexistenz	2	199
<i>Schulz, Robert</i> : Über die Bedeutung der Großen Sozialistischen Oktoberrevolution für die Lösung der nationalen Frage	1	22
<i>Seidel-Höppner, Waltraud</i> : Zur Kritik der Auffassung des Positivismus über das Verhältnis von Philosophie und Naturwissenschaft	5	708
<i>Vogel, Heinrich</i> : Das Vermächtnis Max Plancks. Gedanken zu seinem 100. Geburtstag	2	296
<i>Volpe, Galvano della</i> : Methodologische Fragen in Karl Marx' Schriften von 1843 bis 1859	5	777
<i>Vorholzer, Jörg</i> : Über einen Wesenszug des sozialistischen Staatsbewußtseins in der Deutschen Demokratischen Republik	6	903
<i>Wenzlaff, Bodo</i> : Über den Widerspruch in der Bewegung	6	875
<i>Wonsowski, G. W. und G. A. Kursanow</i> : Über den Zusammenhang der dynamischen und statistischen Gesetzmäßigkeiten in den atomaren Erscheinungen	1	40

DISKUSSION

<i>Klaus, Georg</i> : Zur Diskussion über formale Logik	5	805
<i>Loeser, Franz</i> : Zu einigen Grundproblemen der marxistischen Ethik	6	958

KONSULTATIONEN

<i>Höpfner, Günther</i> : Über den Materiebegriff des dialektischen Materialismus	3	451
---	---	-----

BERICHTE

<i>Gortari, Elias de</i> : Die gegenwärtigen Strömungen der Philosophie in Mexiko	4	634
<i>Schröckel, Klaus</i> : Zur Tätigkeit der Arbeitsgruppe Philosophiehistorische Texte an der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin	1	129
<i>Stiehler, Gottfried</i> : Tagung der Hegel-Gesellschaft in Frankfurt/Main	6	987
<i>Ullrich, Horst</i> : Eine neue philosophische Zeitschrift in der Sowjetunion	4	642
<i>Zweiling, Klaus</i> : XII. Internationaler Kongreß für Philosophie	6	980

REFERATE/BESPRECHUNGEN

<i>Albrecht, Erhard</i> : Assen Kisselintschew: Die marxistisch-leninistische Widerspiegelungstheorie und die Lehre I. P. Pawlows von der höheren Nerventätigkeit	1	147
<i>Albrecht, Erhard</i> : Walther Brüning: Der Gesetzesbegriff im Positivismus der Wiener Schule	5	822
<i>Bergner, Dieter</i> : Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Christentums	6	1002
<i>Buhr, Manfred</i> : Immanuel Kant: Werke in sechs Bänden	1	164
<i>Fiedler, Frank</i> : Arthur Baumgarten: Bemerkungen zur Erkenntnistheorie des dialektischen und historischen Materialismus	2	310
<i>Finger, Otto</i> : Wilhelm Windelband: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie	3	473
<i>Händel, Alfred und Klaus Kneist</i> : Erhard Albrecht: Die Beziehungen von Erkenntnistheorie, Logik und Sprache	4	645
<i>Händel, Alfred und Klaus Kneist</i> : Georg Klaus: Einführung in die formale Logik	6	989
<i>Heise, Wolfgang</i> : Hans Freyer: Theorie des gegenwärtigen Zeitalters	1	159

	Heft	Seite
<i>Heise, Wolfgang</i> : Friedrich Nietzsche: Werke in drei Bänden	4	653
<i>Heise, Wolfgang</i> : Karl Schlechta: Der Fall Nietzsche	5	821
<i>Klaus, Georg</i> : I. M. Bocheński: Formale Logik	5	828
<i>Kneist, Klaus und Alfred Händel</i> : Erhard Albrecht: Die Beziehungen von Erkenntnistheorie, Logik und Sprache	4	645
<i>Kneist, Klaus und Alfred Händel</i> : Georg Klaus: Einführung in die formale Logik	6	989
<i>Lindemann, René</i> : H. Scheler: Die Stellung des Marxismus-Leninismus zur Religion. M. P. Baskin: Materialismus und Religion	2	318
<i>Löther, Rolf</i> : Hans-Eduard Hengstenberg: Philosophische Anthropologie	4	658
<i>Löther, Rolf</i> : Arnold Gehlen: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt	6	1005
<i>Mende, Georg</i> : Philosophen des 20. Jahrhunderts. Karl Jaspers	2	322
<i>Mende, Georg</i> : Karl Jaspers: Die Atombombe und die Zukunft des Menschen	6	998
<i>Schröckel, Klaus</i> : Gegen die Philosophie des Verfalls	1	154
<i>Schulz, Peter-Bernd</i> : Friedrich Wilhelm Foerster: Politische Ethik	2	326
<i>Winter, Kurt</i> : Dietfried Müller-Hegemann: Zur Psychologie des deutschen Faschisten	3	465
<i>Wittich, Dieter</i> : R. O. Gropp: Der dialektische Materialismus	1	142
BIBLIOGRAPHIE	3	481
	5	836

